Leibnitz

Kleinere philosophische Schriften

Kleinere philosophische Schriften

von

G. W. Leibniz.

Mit Einleitung und Erläuterungen

deutsch

von

Robert Habs.

Leipzig.

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.

Vorbemerk.

Die vorliegende Auswahl aus den zahlreichen kleinern Schriften des Vaters der deutschen Philosophie soll so zu sagen als Einleitung zu dessen Theodicee dienen, deren Uebertragung demnächst in der Universal=Bibliothek erscheinen wird. Es sind daher nur solche Aufsätze in diese Sammlung aufgenommen worden, die in näherer und nächster Beziehung zu dem genannten Hauptwerke des „Begründers des Systems der vorherbestimmten Harmonie“ stehen, darunter auch die beiden Kritiken, die Bayle in seinem Dictionnaire über dies System veröffentlichte, und auf die Leibniz als auf ein schätzbares Zeugnis für seine Speculation mit Vorliebe Bezug nimmt. Aus dem nämlichen Grunde ist bei der Reihenfolge der Auffsätze nicht die rein chronologische Ordnung festgehalten, wie die Erdmannsche Textausgabe sie bietet, sondern die Eintheilung in Gruppen vorgezogen worden, von denen die erste (Nr. I—XV) die auf das System der vorherbestimmten Harmonie bezüglichen Abhandlungen, die zweite (Nr. XVI bis XXII) die Schriften über die Theorie der Kraft, die dritte (Nr. XXIII—XXV) die kleinern Auffsätze über die erkenntnistheoretischen Principien und die vierte (Nr. XXVI) eine gedrängte Darstellung der Leibnizschen Lehre von der Willensfreiheit enthält.

Der Uebersetzung liegt allenthalben der Text der Erdmannschen Ausgabe (Berolini MDCCCXL) zu Grunde; einzelne geboten scheinende Abweichungen von demselben sind in den Erläuterungen angemerkt worden. Hinsichtlich des Ausdrucks habe ich mich bestrebt, die nicht eingebürgerten Fremdwörter zu vermeiden, und nur bei einigen wenigen

Ausdrücken, deren Verdeutschung nicht sogleich allgemein verständlich gewesen sein würde (wie z. B. priorité, préexistence, prédestination, préformation etc.), habe ich mir erlaubt, die Verdeutschung und die angenommene Form des Fremdwortes (also für priorité Frühersein und Priorität, für préexistence Vorherdasein und Präexistenz u. s. w.) neben einander zu gebrauchen. Ich folgte darin dem löblichen Beispiele, das Herr von Kirchmann in seinen hier vielfach zu Rathe gezogenen Uebertragungen der Werke fremdsprachiger Philosophen gegeben hat.

In den Erläuterungen ist mehrfach die Grenze der einfachen Interpretation überschritten, möglichst immer aber auch die Kritik objectiv gehalten d. h. vom Leibnizschen Standpunkte aus geführt worden. Sollten sich dennoch einzelne Uebertretungen des guten Vorsatzes bemerkbar machen, so wird man das im Hinblick darauf entschuldigen, daß es vielleicht gerade auf dem Gebiete der Philosophie am schwersten fällt, sich völlig zu entsubjectiviren.

Schließlich habe ich noch dem Herrn Verleger meinen Dank für die Bereitwilligkeit und Zuvorkommenheit auszusprechen, mit der er mir die Benutzung einer Anzahl von weniger zugänglichen Werken ermöglichte, deren Gebrauch für die vorliegende Arbeit wie für die Uebertragung der Theodicee von wesentlichem Vortheil gewesen ist.

Randau, im Mai 1883.

Robert Habs.

Einleitung.

Mit der Emancipation von der kirchlichen Autorität und dem christlichen Aristotelismus hatte sich im Reformationszeitalter auch in der Philosophie der Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit vollzogen. Sechs Jahrhunderte lang durch die Autorität der Hierarchie, zum Theil auch durch den Mangel an Instrumenten zur Beobachtung des Seienden mit ihrem Scharfsinn auf das Gebiet des reinen Denkens beschränkt, hatten die Scholastiker nahezu alle Fragen dieses Gebietes vollständig erschöpft — es war daher nur natürlich, daß in der neuen Philosophie zunächst die empirisch-naturalistische Richtung die Oberhand gewann: Francis Bacon (1561—1626) proclamirte die Erfahrung als die Grundlage aller Erkenntnis, und nach ihm konnte Pierre Gassendi (1592—1655) sogar den Versuch wagen, die verrufene Lehre Epikurs zu erneuern und das Atom wieder in die Wissenschaft einzuführen. Diesmal ließ indessen die Reaction nicht lange auf sich warten. René Descartes (1596—1650) glaubte ein neues Kriterium der Wahrheit, wonach das deutliche und klare Wissen zugleich der Beweis für das Sein seines Inhaltes sei, und damit einen neuen Beweis aus der reinen Vernunft für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gefunden zu haben und gelangte dadurch zu dem Rufe eines Begründers des neuern Idealismus, obschon jede Seite in seinen Principiis philosophiae darthut, daß er trotz einem Empiriker vom reinsten Wasser allenthalben das Experiment und die Erfahrung zur Basis seiner Erkenntnis nahm. Descartes' Spuren folgend gelangten dann Geulinx (1625—1669) und Malebranche

(1638—1715) auf der Suche nach einem Ausgleiche für den von jenem aufgestellten Dualismus von Denken und Ausdehnung (Geist und Körper) zum sogenannten Occasionalismus, während Spinoza (1632—1677) auf demselben Wege, indem er das Denken und die Ausdehnung für bloße Eigenschaften der einen Substanz erklärte und diese mit Gott und der Natur identificirte, zum Pantheismus gelangte.

Deutschland hatte bis dahin in philosophischer Hinsicht völlig im Hintergrunde gestanden. Der dreißigjährige Krieg hatte nicht wie ein luftreinigendes Gewitter, sondern wie ein Wolkenbruch gewirkt: er hatte in den Geistern unendlichen Schmutz angehäuft und das Gute in Unrath verwandelt. Namentlich bei den Protestanten hatte sich die Begeisterung für die Sache in blinden Eifer für den Buchstaben umgesetzt, und so bieten denn die deutschen Zionswächter der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ein Schauspiel von Hochmuth und Unduldsamkeit, das schwerlich seines Gleichen finden dürfte und bisweilen geradezu nach dem Tollhause schmeckt. Um so heller aber strahlt in dieser Nacht das Bild des Mannes, der ganz allein in jener trüben Zeit den deutschen Geist dem Auslande gegenüber vertrat, und dem, wenn ihm auch einst der Titel eines großen Philosophen verloren gehen sollte, doch immer der Ruhm eines scharfsinnigen Denkers, eines großen Gelehrten und eines bei aller Frömmigkeit aufgeklärten und toleranten Christen bleiben wird.

Gottfried Wilhelm Leibniz war am 3. Juli (23. Juni a. St.) 1646 zu Leipzig geboren. Nach dem frühzeitigen (1652 erfolgten) Ableben seines Vaters, des Professors der Moral und Secretärs der Universität Friedrich Leibniz, besuchte er zunächst die Nicolaischule und studirte daneben nach Erlangung hinlänglicher Sprachkenntnisse die alten Autoren, namentlich Livius und Virgil, wie er denn überhaupt schon in dieser Zeit den Grund zu

der umfassenden Polyhistorie legte, die sein späteres Wirken auszeichnet. Mit fünfzehn Jahren (1661) ging er zum Besuche der Universität über und hörte juristische Collegia, daneben aber auch mathematische Vorlesungen bei Kuhnius und philosophische bei Jacob Thomasius (1622 bis 1684), dem Vater des berühmten Christian Thomasius, der ihn in die Geschichte der Philosophie einführte und zum Studium der Scholastiker anregte. Leibniz konnte dieser Anregung um so leichter Folge geben, da sich in der hinterlassenen Bibliothek seines Vaters die Hauptschriften der Scholastiker vorfanden, und sein erster philosophischer Versuch, die Disputatio metaphysica de principio individui, mit der er am 30. März 1663 in öffentlicher Disputation die Würde eines Magisters der Philosophie erlangte, läßt zur Genüge erkennen, bis zu welchem Grade der jugendliche Magister sich wirklich in die scholastischen Spitzfindigkeiten hineingearbeitet hatte. Bezüglich des Inhalts der Disputation ist bemerkenswerth, daß Leibniz darin den Nominalismus, der nur die Einzeldinge als wirklich anerkannte, die Begriffe (universalia) dagegen für bloße Producte des Denkens erklärte, gegen den Realismus vertrat, der den Universalien die Realität zusprach.*)

Das Jahr 1662 hatte der Sechzehnjährige in Jena zugebracht und dort bei Erhard Weigel (1625—1699) Mathematik, bei Johann Andreas Bosius Geschichte und bei Falkner Jurisprudenz gehört. Diese und die Mathematik nahmen dann in den folgenden Jahren vorwiegend sein Interesse in Anspruch, wie das Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum (1664), die beiden Dissertationen De Complexionibus, mit denen er 1665 das juristische Bacca-

---

*) Eine Uebersetzung dieser Abhandlung nebst trefflichem Commentar dazu hat Herr von Kirchmann gegeben, Philos. Bibl. Hft. 283—286, S. 1—17 und Hft. 287—289, S. 9—50.

laureat erlangte, und die Abhandlung De Arte combinatoria (1666) beweisen, in der er, augenscheinlich im Anschluß an Raimundus Lullius, die Lehre von der künstlichen Verbindung der Zahlen und der Begriffe entwickelte und sich für die Möglichkeit der Zurückführung alles Denkens auf ein Rechnen aussprach — falls es nämlich gelänge, für die Begriffe und deren Verbindungsweisen ebenso angemessene Zeichen aufzufinden, wie die Mathematik sie für ihre Operationen besitzt. Als Anhang war der Abhandlung noch der Versuch eines mathematischen Beweises für das Dasein Gottes beigegeben.

Leibniz bewarb sich nun um die juristische Doctorwürde, wurde jedoch, angeblich seines jugendlichen Alters wegen, vom Decan der Universität Leipzig zurückgewiesen und begab sich daraufhin mit seiner Promotionsschrift De casibus perplexis in jure nach Altorf, wo er nicht nur unter allgemeinem Beifall promovirte, sondern auch sogleich eine Professur angetragen erhielt. Er lehnte indessen diesen Antrag ab und ging nach Nürnberg, wo er längere Zeit verweilte und sich in eine Gesellschaft von Alchemisten aufnehmen ließ, um auch auf diesem Gebiete seiner Wißbegierde genugzuthun. Interessant ist die Art und Weise, in der der junge Doctor der Rechte sich bei dieser Genossenschaft von betrogenen Betrügern einzuführen wußte. Nachdem nämlich alle persönlichen Annäherungsversuche erfolglos geblieben waren, kam Leibniz auf den Einfall, aus den ihm zu Gebote stehenden alchemistischen Schriften die schwülstigsten und unverständlichsten Ausdrücke auszuziehen und daraus ein Schreiben zusammenzustellen, das ihm selbst und um so mehr jedem andern völlig unverständlich war. Dies Schreiben übersandte er dem Leiter der gedachten Gesellschaft — und die Folge war, daß er als ein tief in die Geheimnisse der Alchemie Eingeweihter mit Freuden zugelassen und sogleich zum Schriftführer ernannt wurde!

Ungleich wichtiger als durch diese alchemistischen Studien wurde der Aufenthalt in Nürnberg durch das Zusammentreffen mit dem Kanzler des Kurfürsten von Mainz, dem Baron von Boyneburg, der Leibniz an der Wirthstafel kennen lernte und ihn, von der Unterhaltung des jungen Mannes eingenommen, zur Uebersiedlung nach Frankfurt beredete, um ihn mehr in der Nähe zu haben (1667). In Frankfurt vollendete Leibniz die auf der Reise von Leipzig nach Altorf begonnene und meistentheils Abends in den Wirthshäusern ohne Hilfe von Büchern niedergeschriebene Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae (1668), die dem Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, gewidmet wurde und den Verfasser in kurmainzische Dienste führte. Schon in diesem erstern größern Werke offenbarte sich der weite, umfassende Blick des Philosophen. Die Neue Methode bietet nicht etwa eine trockene Aufzählung und Aneinanderreihung wissenschaftlicher Disciplinen, sondern sie sucht die innere Verknüpfung der einzelnen Zweige des Wissens darzulegen und danach eine Regel und Ordnung für die Studien zu bestimmen. Die Jurisprudenz ist dem Autor keine einfache, sondern die allgemeine, umfassende Wissenschaft, die im Völkerrecht die Staatskunst, im göttlichen Recht die Theologie und im natürlichen Recht sogar einen Theil der Physik in sich begreift, und demgemäß fordert er von dem Juristen nicht blos das fachmännische Wissen, sondern z. B. auch Kenntnis der Geschichte im weitesten Umfange, der alten wie der neuen, ja sogar der Kirchen- und der Dogmengeschichte. Johann Philipp hatte nun damals gerade den Hofrath Dr. Lasser mit einer Bearbeitung des Corpus juris für die Bedürfnisse des deutschen Reiches beauftragt — diesem wurde Leibniz als Mitarbeiter beigegeben, und beide veröffentlichten noch im selben Jahre (1668) ein Programm ihrer Arbeit unter dem Titel:

Corporis Juris reconcinnandi ratio, demzufolge das neue Gesetzbuch eine solche Einrichtung erhalten sollte, daß es bei allen christlichen Nationen Geltung haben könne. Augenscheinlich hatte der zweiundzwanzigjährige Rechtsgelehrte bei diesem kühnen Entwurfe nicht in Erwägung gezogen, daß zur Durchführung eines solchen Unternehmens in erster Linie eine Vorarbeit erforderlich gewesen wäre, wie sie genau achtzig Jahre später Montesquieu in seinem Esprit des lois lieferte, und so kam denn auch jener Entwurf nie zur Ausführung.

Mehr Verwendung fand Leibniz — abgesehen von seiner damals beginnenden politischen Thätigkeit — in Mainz für seine theologischen und philosophischen Kenntnisse. Sein Gönner Boyneburg, ein zur katholischen Kirche übergetretener Protestant, entwickelte, wie fast alle Proselyten, einen lebhaften Bekehrungseifer und hatte in diesem Sinne auch mit dem Unitarier A. Wissowatius (gest. 1678) angebunden, ohne mit den Gründen desselben gegen die Dreieinigkeit fertig werden zu können. Auf Ansuchen Boyneburgs kam nun Leibniz, nachdem er schon 1667 unter dem Titel: Confessio naturae contra Atheistas eine Art Manifest gegen den Atheismus erlassen hatte, seinem Gönner mit der Abhandlung: Sacrosancta Trinitas per nova inventa logica defensa (1671) zu Hilfe, in der er nachzuweisen suchte, daß die Logik nicht gegen, sondern für die Dreieinigkeit sei, freilich mit so geringem Erfolge, daß er sich zu der Erklärung bewogen fühlte, man dürfe dies Mysterium nicht mit philosophischen Gründen beweisen wollen, sondern müsse sich klüglich, ohne auf Grübeleien einzugehen, einfach an die Offenbarung halten. Von weit größerer Bedeutung war jedoch, daß Leibniz am kurmainzischen Hofe mit den Bestrebungen zu einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen bekannt wurde, zu denen gerade damals (1671) Bossuets Exposition de la doctrine de

l'Église catholique von neuem Anregung gab. Diese irenischen Bestrebungen waren ganz nach dem Geschmacke Leibnizens, des Philosophen mit den Glacéhandschuhen, der nichts mehr liebte als die Vermittlung, auch bei den heterogensten Dingen, und nichts mehr scheute als den offenen, rücksichtslosen Kampf, wäre es auch für die beste und gerechteste Sache gewesen. Er betheiligte sich daher sowohl in Mainz wie später in Hannover mit dem größten Eifer an den fruchtlosen Verhandlungen mit Spinola und setzte sogar die 1679 mit Bossuet über diesen Gegenstand angeknüpfte Correspondenz bis zum Jahre 1702 fort.

Auch bezüglich der Philosophie gab Boyneburg eine wirksame Anregung. Er theilte seinem Günstling den 1553 in Parma erschienenen Antibarbarus philosophus des Mario Nizoli (1498—1575) mit und bewog ihn, das gegen den scholastischen Aristotelismus gerichtete Werk mit Vorrede und Noten von neuem herauszugeben (Francof. 1670). Durch diese Arbeit wurde Leibniz veranlaßt, sich nicht blos mit Aristoteles, sondern auch mit Descartes eingehender zu beschäftigen, da dieser letztere von seinen Anhängern dem Aristoteles entgegengestellt wurde. Das Ergebnis dieser Studien waren die beiden physikalisch-philosophischen Abhandlungen Theoria motus concreti und Theoria motus abstracti, die beide 1671 in Mainz erschienen und einen der widerhaarigsten Punkte der Descartesschen Physik behandeln, insbesondere aber dadurch merkwürdig sind, daß Leibniz darin sowohl den leeren Raum wie die Gleichgiltigkeit des Stoffs gegen Ruhe und Bewegung anerkennt — Anschauungen, von denen er später gründlich zurückkam.

Das Jahr 1672 führte den Philosophen von seinem Kanzlei-Revisionsrathsposten als Mentor des Sohnes seines Protectors Boyneburg nach Paris, wo der nach berühmten Bekanntschaften lüsterne junge Gelehrte vollauf

Gelegenheit hatte, im Verkehre mit einem Huygens, Roberval, Cassini, Malebranche, Arnauld, Huet u. s. w. sowohl seinem Wissensdurste wie seinem unschädlichen Ehrgeize Genüge zu thun. Er benutzte diese Zeit hauptsächlich, um sich in der Mathematik zu vervollkommnen, wobei ihm besonders Huygens als Lehrer zur Seite stand. Ein mehrmonatlicher Zwischenaufenthalt in London brachte ihn auch mit Newton, Collins, Boyle und andern englischen Gelehrten in Verbindung, der Tod Johann Philipps (1674 — Boyneburg war schon im Jahre zuvor gestorben) nöthigte ihn jedoch unversehens zur Rückkehr nach Paris, von wo ihn dann 1676 Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg aus freier, aber mißlicher Lage als Hofrath und Bibliothekar nach Hannover berief. In der Zwischenzeit hatte Leibniz sich in Paris namentlich mit mathematischen und philosophischen Studien beschäftigt und unter anderm auch Spinozas Ethik im Manuscript zu lesen bekommen, besonders aber war er durch briefliche Mittheilungen mit Newtons „Arithmetik der Fluxionen“ bekannt geworden, die ihn auf die Erfindung der Differentialrechnung führten. Später entspann sich zwischen den beiden Gelehrten über die Priorität dieser Erfindung ein hitziger Streit, bei dem Leibniz alles in allem den Kürzern zog; indessen muß auf alle Fälle anerkannt werden, daß, wenn Leibniz auch, wie allerdings kaum zu bezweifeln sein dürfte, die Grundidee von Newton entlehnt hat, doch die vollendete Durchführung und Anwendung dieser Idee — in diesem Falle nicht die Neben-, sondern die Hauptsache — völlig sein Eigenthum ist.

Den Rückweg nach Deutschland nahm Leibniz über England und Holland, wo er den Mathematiker Hudde persönlich kennen lernte und auch Spinoza einen Besuch machte. In Hannover wurde er auf das Huldvollste empfangen und wußte sich durch Eingehen auf die wissen-

schaftlichen Liebhabereien des Herzogs sehr bald in dessen Gunst zu befestigen. Er führte die Aufsicht über die Bergwerke im Harze, beschäftigte sich aber daneben eingehend mit mathematischen, physikalischen und chemischen Studien, sowie mit der Abfassung politischer Schriften. Nach dem Tode Johann Friedrichs (1679) wurde sein Verhältnis zum Hofe ein noch vertrauteres, denn nicht blos Johann Friedrichs Nachfolger, der als Erfinder des Soldatenschachers bekannte Ernst August, sondern auch dessen hochgebildete Gemahlin Sophie, eine Tochter des unglücklichen Böhmenkönigs Friedrichs von der Pfalz, sowie beider Tochter, die geistreiche Sophie Charlotte (später Gemahlin Friedrichs I. von Preußen) wußten den seltenen Hofrath nach seinem Werthe zu schätzen. Ein lebendiges Bild von dem Geiste, der zu jener Zeit am hannöverschen Hofe herrschte, bietet die bekannte Scene im Parke von Herrenhausen, dem Lieblingsaufenthalte der Herzogin, wo Leibniz zu einer Erhärtung seines Princips des Ununterscheidbaren (principium indiscernibilium) auf inductivem Wege veranlaßt wurde. Gelegentlich der Erwähnung dieses Princips auf einem Spaziergange durch den Park bemerkte nämlich einer der Höflinge, es dürfe doch wohl nicht schwer fallen, aus der Laubfülle der Laubengänge wenigstens zwei völlig gleiche Blätter herauszufinden. Die Fürstin gab ihm auf, den Versuch zu machen, und nun wurden von den Cavalieren mit Hilfe der Diener ganze Körbe voll Blätter herbeigeschafft und eifrig durchmustert, wobei es dem Philosophen natürlich leicht fiel, die Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit auch der ähnlichsten Blätter auf der Stelle darzuthun.

Indessen wandte Leibniz erst 1684 sich wieder mit größerer Entschiedenheit der Philosophie zu, indem er in diesem Jahre die Meditationes de cognitione, veritate et ideis (s. Nr. XXIII) in den 1682 von ihm mitbegründeten Actis Eruditorum Lipsiensium ver-

öffentlichte. Zwar brachten die nächsten Jahre keine weitern philosophischen Publicationen von ihm — mit Ausnahme des Briefes an Bayle über das Gesetz der Stetigkeit v. J. 1687 (s. Nr. I) -- seine Correspondenz aber, namentlich der von Grotefend herausgegebene Briefwechsel mit Arnauld aus den Jahren 1686—1690, läßt erkennen, daß er sich während dieser Zeit immerfort mit philosophischen Speculationen beschäftigte und seine Weltanschauung Schritt um Schritt so ausarbeitete, wie sie uns im Nouveau Système (s. Nr. III) zuerst entgegentritt.

Die Jahre 1687—1690 verbrachte Leibniz im Auftrage seines Fürsten auf Reisen durch Deutschland und Italien, um den Stoff zu einer Geschichte des Hauses Braunschweig zusammenzubringen. Das reiche Material, das er von diesen Reisen heimbrachte, war nicht blos für den vorgesetzten Zweck ausreichend, sondern Leibniz fand auch Muße, daraus einen Codex Juris gentium Diplomaticus (Hanoverae 1693) zusammenzustellen, d. h. eine Sammlung von Manifesten, Kriegserklärungen, Friedensverträgen, Bullen, Privilegien, Erbverträgen, fürstlichen Heirathscontracten, Wahlcapitulationen, Huldigungsinstrumenten u. s. w. aus dem Zeitraum von 1096—1500, die als Grundlage für eine Erläuterung des Völkerrechts dienen. Auf diesen Codex, dem 1700 noch ein Supplement beigegeben ward, folgten 1698 die Accessiones historicae, eine Sammlung von Abdrücken älterer Manuscripte zur deutschen Geschichte, und endlich die Scriptores rerum Brunsvicensium, von denen der erste Band 1707, der zweite 1710, der dritte 1711 erschien. Dies alles sollten aber nur Vorarbeiten für die Annales Brunsvicenses sein, die er mit einer Abhandlung über die geographische Beschaffenheit Deutschlands in vorhistorischer Zeit einzuleiten gedachte, welche Einleitung bereits im Januar 1693 unter dem Titel Protogaea in den Actis Eruditorum erschienen war.

Diesen Arbeiten unbeschadet setzte Leibniz während jener Zeit eifrig seine philosophischen Untersuchungen fort. Zunächst aus dem Jahre 1690 stammt der Brief an Arnauld (s. Nr. II), in welchem die Begriffe des Körpers, der Harmonie und der Kraft erörtert werden. Dann folgten 1691—1693 eine Reihe kleinerer Abhandlungen über das Wesen des Körpers, das Descartes entgegen nicht in die Ausdehnung, sondern der Leibnizschen Definition der Substanz gemäß in Ausdehnung und Kraft (oder Thätigkeit) gesetzt wird. Daran schloß sich 1694 der Aufsatz De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae (s. Nr. XVI) und 1695 endlich erschien im Pariser Journal des Savans das Système nouveau de la nature et de la communication des substances (Nr. III), dem 1696 neben den Bemerkungen zu Lockes Versuch über den menschlichen Verstand (Nr. XXIV) die drei Erläuterungen folgten (s. Nr. IV—VII).

In § 3 des Neuen Systems hat Leibniz selbst den Weg angegeben, auf dem er zum Grundbegriffe seiner ganzen Philosophie, der Monade, gelangt ist. Da der Stoff ihm für ohne Ende theilbar galt, so konnte er die stofflichen Atome Demokrits nicht für einfach anerkennen. Dies war der nächste Grund, die Einheit nicht im Stoffe, sondern in etwas Geistigem zu suchen, ganz im Sinne des Nicolaus Cusanus (1401—1464), der ebenfalls die Einheit nicht durch Zählen, Messen, Wägen (pondere, mensura, numero) für erreichbar hielt. Dies Geistige aber bot ihm sein Begriff der Substanz als Wirksamkeit oder Kraft, und damit war der Begriff des geistigen Atoms als einer nur aus Kraft oder Kräften bestehenden Einheit gewonnen. Diese Kraft konnte jedoch keine stoßende sein, denn mit Descartes erkannte Leibniz die Einwirkung eines Unstofflichen auf ein Stoffliches nicht an — sie konnte also nur in der eigenthümlichen Thätigkeit der

Seele, im Vorstellen, und, analog dem gleichmäßig wirkenden Drucke, im Streben von einer Vorstellung zur andern bestehen. Damit war die Monade fertig. Die Lösung des Problems der Uebereinstimmung der Vorstellungen der Seele mit den Bewegungen des Körpers aber fand Leibniz schon im Occasionalismus vorbereitet: er zog einfach die tausendfachen Wunder der Occasionalisten zu einem einzigen Riesenwunder zusammen, wodurch er noch den Vortheil gewann, daß er die Seele mit einigem Scheine Rechtens für durchaus sich selbst bestimmend erklären konnte, und nannte dies die „vorherbestimmte Harmonie“. Schon aus dieser Verquickung und Ineinanderarbeitung mannigfacher Ideen und Systeme läßt sich entnehmen, daß er seine Herzensmeinung ausspricht, wenn er sagt: „Meines Erachtens besteht die wahre Philosophie in einer Verbindung Platons mit Aristoteles und Demokrit.“ —

Im Jahre 1696 wurde Leibniz vom Kurfürsten Ernst August zum Geheimen Justizrath ernannt, ohne indessen an eine bestimmte Amtsthätigkeit gebunden zu sein. Drei Jahre später erwählte ihn die Pariser Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede und erweckte dadurch in ihm den Gedanken an die Gründung ähnlicher Institute in Deutschland. Durch die Vermählung der Prinzessin Sophie Charlotte mit dem damaligen Kurprinzen von Brandenburg (1684), sowie durch seine Betheiligung an den Verhandlungen über eine Union des reformirten und des lutherischen Bekenntnisses, die von 1697—1703 zwischen Berlin und Hannover stattfanden, war Leibniz auch zum preußischen Hofe in Beziehungen gekommen. An diesen wandte er sich jetzt mit dem Vorschlage zur Gründung einer Akademie und hatte die Genugthuung, nicht blos seinen Plan angenommen, sondern sich selbst zur Durchführung desselben berufen und zum ersten Präsidenten der 1701 ins Leben tretenden

Akademie der Wissenschaften ernannt zu sehen, während seine bezüglichen Vorschläge in Dresden (1703) und später in Wien (1713) zwar nicht geradezu verworfen, aber auf die lange Bank geschoben wurden, was am Ende auf dasselbe hinauskommt.

Trotz dieser und mannigfacher anderer Geschäfte und Arbeiten war Leibniz auch während dieses Zeitraums auf dem Gebiete der Philosophie nicht müßig geblieben. Noch 1697 hatte er in der Abhandlung De rerum originatione radicali (s. Nr. XX) die theologische und 1698 in dem Aufsatze De ipsa natura (Nr. XVII) die physikalische Grundlage seines Systems näher entwickelt und dasselbe zugleich in dem Briefe an Basnage (Nr. IX) gegen den Angriff Bayles vertheidigt. Daran schlossen sich in den Jahren 1699—1701 mannigfache Aufsätze von geringerer Erheblichkeit, 1702 aber eine neue, eingehendere Vertheidigung der vorherbestimmten Harmonie gegen Bayles erneuerte Bedenken (s. Nr. X und XI) und sodann die geistreichen Considérations sur la doctrine d'un esprit universel (s. Nr. XXI), die ohne Zweifel für seine hohe Schülerin, die Königin Sophie Charlotte, bestimmt waren, welche in Lützelburg (Charlottenburg) für die Gelehrten und Künstler ihrer Zeit Hof hielt. Die nächsten Jahre nahm neben den Vorarbeiten zur Herausgabe der oben erwähnten Scriptorum rerum Brunsvicensium hauptsächlich die Abfassung der umfangreichen Gegenschrift gegen Locke in Anspruch, der Nouveaux essais sur l'entendement humain, deren Veröffentlichung jedoch unterblieb, weil Locke inzwischen verstarb (1704) und Leibniz vielleicht dem von jenem begründeten Sensualismus nicht die Bedeutung beimaß, die derselbe wirklich hatte. Denn daß die Veröffentlichung nur aus Courtoisie gegen den Todten unterblieben sei, ist nicht wohl anzunehmen, da ja diese Courtoisie Leibniz nicht abhielt, einen andern

Gegner, Bayle, noch vier Jahre nach dessen Tode zu bekämpfen.

Obschon sie an Popularität wie an Einheit in der Ausführung weit hinter der Theodicee zurückstehen, müssen die Neuen Versuche doch ihres Inhalts wegen als das bedeutendste philosophische Werk Leibnizens angesehen werden. Der Philosoph hat darin, indem er das Locke'sche Werk Kapitel für Kapitel, Paragraph für Paragraph unter die kritische Lupe nimmt, nicht blos seine Lehre von den angeborenen Ideen, wie dieselbe bereits in den Bemerkungen (Nr. XXIV) angedeutet worden, vollständig entwickelt, sondern auch eine ausführliche Darstellung seiner „Pneumatik" d. h. seiner psychologischen Grundanschauungen gegeben. Gleichzeitig hat er auch Gelegenheit genommen, dem sich zu regen beginnenden Geiste des achtzehnten Jahrhunderts gegenüber seiner politischen und religiösen Ueberzeugung Ausdruck zu geben. Der Atheismus war für Leibniz etwas so Unfaßbares und Unverständliches, daß er jedesmal ein wenig die Fassung verlor, wenn er diesem Schreckgespenste entgegentrat. Schon in der Confessio naturae contra Atheistas hatte er den Nothschrei ausgestoßen: „Man sollte sich gegen diese Richtung verschwören und verbinden, die Theologen aller Religionen sollten zusammenstehen, denn gegen öffentliche Feinde ist jeder Bürger Soldat — sonst droht uns der Umsturz aller Ordnung." In den Neuen Versuchen nun (liv. IV, ch. 16) führt er dies Thema weiter aus. „Wenn auch die Billigkeit fordert," heißt es dort (Erdmann S. 386), „daß man die Personen schone, so heischt doch die Frömmigkeit, am passenden Orte die schlimme Wirkung ihrer Lehren darzustellen, wenn dieselben schädlich sind wie die, welche gegen die Vorsehung eines vollkommenen weisen, guten und gerechten Gottes und gegen die Unsterblichkeit der Seele ankämpfen, die die Menschen für die Aeußerungen seiner Gerechtigkeit empfänglich macht —

von andern für Moral und Staat gefährlichen Ansichten gar nicht zu reden. Ich weiß, daß ausgezeichnete und wohlgesinnte Männer die Ansicht vertreten, jene theoretischen Meinungen hätten weniger Einfluß auf das Leben, als man denkt, und weiß auch, daß es Menschen von ausgezeichnetem Charakter giebt, die die Meinungen nie zu etwas Unwürdigem verleiten werden, wie denn überhaupt diejenigen, die durch die Speculation auf diese Irrthümer gekommen sind, immer von Natur weiter von den Lastern entfernt zu sein pflegen, denen der große Haufe zugänglich ist, abgesehen davon, daß sie für die Würde der Secte Sorge tragen, deren Haupt sie gleichsam sind: und so darf man z. B. behaupten, daß Epikur und Spinoza ein durchaus musterhaftes Leben geführt haben. Diese Gründe wirken jedoch nicht bei ihren Schülern oder Nachahmern, die, da sie sich der lästigen Furcht vor einer überwachenden Vorsehung und einer drohenden Zukunft überhoben wähnen, ihren brutalen Leidenschaften die Zügel schießen lassen und darauf denken, auch die andern zu verführen und zu verderben, und wenn sie ehrgeizig und von etwas hartem Charakter sind, so sind sie im Stande, zu ihrem Vergnügen oder Vortheil die Welt an allen vier Ecken in Brand zu stecken, wie ich selbst Leute von diesem Schlage gekannt habe, die nun todt sind. Ich finde sogar, daß dergleichen Ansichten, wie sie sich jetzt nach und nach auch bei den Großen einschmeicheln, nach denen sich die übrigen richten, und von denen die Staatsgeschäfte abhangen, und in die modischen Bücher einschleichen, alles zu einem allgemeinen Umsturze vorbereiten, von dem Europa bedroht ist, und das vollends zerstören, was noch in der Welt von den hochherzigen Anschauungen der alten Griechen und Römer übrig ist, die die Liebe zum Vaterlande und zum Gemeinwohl und die Sorge für die Nachwelt über ihr Glück und sogar über ihr Leben stellten. Diese public spirits, wie die Engländer sie nennen, neh-

men reißend ab und sind jetzt außer Mode, und sie werden noch mehr abnehmen, wenn sie nicht mehr durch die gute Moral und die wahre Religion unterstützt werden, die die natürliche Vernunft selbst uns lehrt. Die besten von der Gegenpartei, die jetzt zu herrschen beginnt, haben dagegen kein anderes Princip als das, was sie Ehre nennen. Das Kennzeichen des ehrenhaften Mannes und des Mannes von Ehre besteht aber bei ihnen nur darin, keine niedrige Handlung zu begehen, so wie sie eben die Niedrigkeit auffassen. Wenn aber jemand aus Ehrgeiz oder Laune ein Meer von Blut vergösse und alles auf den Kopf stellte, so würde man das für eine Kleinigkeit ansehen, und ein Herostrat oder ein Don Juan im Steinernen Gast würde für einen Heros gelten. Man spottet laut über die Vaterlandsliebe, man macht die lächerlich, welche für das Gemeinwohl sorgen, und wenn ein Wohlgesinnter fragt, was aus der Zukunft werden soll, so erwidert man: Kommt Zeit, kommt Rath. Es könnte sich jedoch ereignen, daß jene Leute selbst noch die Uebel erleben, die sie andern vorbehalten glauben. Bessert man sich noch bei Zeiten von dieser epidemischen Geisteskrankheit, deren üble Folgen bereits sichtbar zu werden beginnen, so kann jenen Uebeln vielleicht noch vorgebeugt werden; wächst aber die Krankheit weiter, so wird die Vorsehung die Menschen eben durch die Umwälzung bessern, die daraus entspringen muß, denn was auch geschehen mag, am Ende wird es immer zum Besten überhaupt ausschlagen, wenngleich das nicht ohne Züchtigung derer geschehen kann und darf, die durch ihre schlechten Thaten zum Guten mitgewirkt haben." Man sieht, bezüglich der Freigeisterei stand Leibniz auf demselben Standpunkte wie Krähwinkels Bürgermeister und Senat bei Heine:

Wer sich von seinem Gotte reißt,
Wird schließlich auch abtrünnig werden
Von seinen irdischen Behörden.

Mit seiner Prophezeiung hat er, wie bekannt, Recht gehabt, nur verwechselte er das Symptom der Krankheit mit der Ursache derselben, und sein Rath, man möge auf jede mögliche Weise dies Symptom entfernen, besagte nichts anderes, als man solle die Krankheit in die Knochen treiben und dadurch den endlichen Ausbruch derselben um so bösartiger machen.

Während der Jahre 1702—1705 hatte Leibniz bei seinen Besuchen in Berlin zahlreiche Unterredungen mit der Königin Sophie Charlotte gehabt, die sich zumeist um religiöse und philosophische Fragen drehten und besonders Bayles berühmten, 1702 in zweiter Auflage erschienenen Dictionnaire historique et critique zum Ausgangspunkte hatten. Diesen Unterredungen, in denen der Philosoph dem Bayle'schen Skepticismus gegenüber die Ansicht von der Vernunftgemäßheit der Glaubenswahrheiten vertrat, entsprang der Plan zur Theodicee, dem populärsten, in philosophischer Hinsicht aber vielleicht schwächsten Werke des großen Dialektikers, obgleich er demselben mehr Zeit und Aufmerksamkeit gewidmet hat als sonst einer seiner philosophischen Schriften. Leibniz unternahm darin den Nachweis, daß alle der Vernunft entnommenen Gründe gegen die Glaubenswahrheiten sich durch eben solche Gründe widerlegen lassen, scheiterte aber trotz seines Scharfsinns und seiner dialektischen Gewandtheit an der Unmöglichkeit, gemeingiltige Beweise über Materien aufzustellen, die sich unserer Erkenntnis entziehen: seine besten Ausführungen beruhen auf der petitioni principii, daß die religiösen Dogmen wahr sind, und haben daher nur für den Giltigkeit, der geneigt ist, diesen Grundsatz ohne weiteres anzuerkennen.

Neben dieser Hauptarbeit schrieb und veröffentlichte Leibniz während des Zeitraums von 1705—1710 noch eine ganze Reihe kleinerer Aufsätze und Abhandlungen, so 1705 die Considérations sur le principe de vie

et sur les natures plastiques (Nr. XVIII), in denen die damaligen Ansichten über die Entstehung der Organismen bekämpft werden, 1706 die Abhandlung De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis, eine Erörterung über das erkenntnistheoretische Princip seiner Philosophie, ferner 1707 die Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence (Nr. XXVI), 1708 die Bemerkungen über die Ansicht des Pater Malebranche (Nr. XXV) und zur Vertheidigung der vorherbestimmten Harmonie gegen Tournemine die Remarques sur un endroit des Mémoires de Trevoux (Nr. XII), 1709 die Réponse aux objections du P. Lami (Nr. XIII) und endlich 1710, dem Jahre des Erscheinens der Theodicee, die Epistola ad Wagnerum de vi activa corporis (Nr. XIX), in der er eine abermalige Darlegung seiner psychologischen Anschauungen gab.

Schon in den Neuen Versuchen (liv. IV, ch. 21) hatte Leibniz die Ansicht ausgesprochen, daß eine bedeutende Förderung des Fortschritts der Menschheit mehr von einem großen Fürsten als von den Anstrengungen der Privaten erwartet werden müsse, und er selbst hatte dieser Ansicht stets insofern nachgelebt, daß er sich bemühte, in den Rath irgend eines größern Fürsten zu kommen und auf dessen Maßnahmen Einfluß zu gewinnen. Das Jahr 1711 brachte ihn nun endlich auch mit dem größten reformatorischen Genie seiner Zeit in Berührung und gab ihm Aussicht und Hoffnung auf die Verwirklichung seiner Reformpläne. Im genannten Jahre kam nämlich Peter der Große nach Torgau, um die Heirath seines Sohnes Alexis mit der Prinzessin Charlotte Christine Sophie von Braunschweig-Wolfenbüttel abzuschließen, und benutzte die Gelegenheit, um den berühmten Denker über die neue Einrichtung des russischen Justizwesens zu Rathe zu ziehen. Leibniz machte seine Vorschläge und hatte die

Genugthuung, den Czaren mit Eifer darauf eingehen und sich selbst zum russischen Geh. Justizrathe mit tausend Rubeln Gehalt ernannt zu sehen. Das war aber auch die letzte Gabe des Glücks an den inzwischen auch zum Reichsfreiherrn erhobenen Philosophen. Im Jahre 1713 starb Friedrich I. von Preußen, und dem weltgeübten Blicke des greisen Denkers konnte es nicht entgehen, daß unter dem Regimente seines Nachfolgers die Wissenschaft und ihre Pflegestätte, die Akademie, nicht blos keine Förderung zu erwarten habe, sondern sogar Gefahr lief, völlig unterdrückt zu werden. Er suchte derselben daher eine neue Freistätte zu gründen und begab sich zu diesem Zwecke nach Wien, fand indessen dort für seine Vorschläge nichts weiter als — geneigtes Gehör. Einigermaßen versüßt wurde ihm jedoch dieser Fehlschlag seiner Erwartungen durch die Achtung und das Interesse, das Prinz Eugen ihm bezeigte. Für diesen arbeitete Leibniz jene letzte Darstellung seines Systems aus, die unter dem Namen der Monadologie (s. Nr. XV) bekannt ist und zu seinen bedeutendsten Schriften gehört, obschon auch sie nicht von dem Hauptmangel derselben, der Lückenhaftigkeit in der Entwicklung seiner Anschauung, frei ist. Wahrscheinlich ebenfalls in Wien und vor der Monadologie entstanden die vielfach wörtlich mit dieser übereinstimmenden Principes de la nature et de la grace (s. Nr. XIV), die zuerst 1718 in der Zeitschrift L'Europe savante abgedruckt und eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der Monadologie verwechselt wurden, bis endlich Erdmann 1840 den Originaltext der letztern veröffentlichte.

Im Jahre 1714 kehrte Leibniz von Wien nach Hannover zurück, nun aber brach jene Fehde mit Samuel Clarke (1675—1729) aus, die den Lebensabend des Philosophen verbitterte, da dieser Gegner sich nicht mit den Scheinbeweisen abspeisen ließ, auf die Leibniz bisher sein System gestützt hatte. Der Briefwechsel mit Clarke, der

bei diesem Streite das letzte Wort behielt, weil Leibniz am 14. November 1716 starb, ist daher eins der wichtigsten Actenstücke zur Leibnizschen Philosophie, weil der Begründer des Systems der vorherbestimmten Harmonie hier zum ersten Male gezwungen wurde, alle seine Behauptungen folgerichtig zu entwickeln und der unbarmherzigen Kritik des Antagonisten gegenüber überall auf die Grundlagen seiner Anschauung zurückzugehen. Daher finden sich auch viele bedeutende Punkte der Leibnizschen Philosophie, wie z. B. die Lehre von der Idealität der Zeit und des Raumes, in diesen Briefen theils klarer, theils umfassender entwickelt als in seinen übrigen Schriften.

Unzweifelhaft war Leibniz ein Mann von größter geistiger Beweglichkeit, von bewunderungswürdigem Scharfsinn und umfassender Gelehrsamkeit. Dessen ungeachtet aber bezeichnet seine Philosophie keinen eigentlichen Fortschritt auf dem Gebiete dieser Wissenschaft, und zwar aus zwei Gründen: einmal, weil seine dem Aristoteles entlehnte Methode der Deduction ihn beständig verleitete, von theils unvollständigen, theils oberflächlichen Beobachtungen und Erfahrungen sogleich zu höchsten Principien aufzusteigen und dann aus diesen wieder eine gewaltsame und willkürliche Erklärung der natürlichen Vorgänge herzuleiten, und zweitens, weil sein felsenfester Glaube an den persönlichen Gott ihn bewog, alles auf diesen zu beziehen und sich bei der Lösung der Probleme der Philosophie seiner als eines Deus ex machina zu bedienen, mit dessen Hilfe sich alle Schwierigkeiten spielend beseitigen ließen. Rechnete er es doch gar seiner vorherbestimmten Harmonie als Verdienst an, daß sie ohne Gott unmöglich sei! Leibniz steht daher weit zurück hinter Descartes, der selbst da, wo er irrt, noch Bewunderung abnöthigt durch den Scharfsinn, mit dem er die Zurückführung der natürlichen Vorgänge auf die einfachsten Principien zu begründen weiß, ohne den großen Unbekannten der Religion zu Hilfe zu rufen, und

der daher mit Recht als Vater der neuern Philosophie angesehen wird, während Leibniz in Folge seines Verquickungsverfahrens, das Philosophie und Theologie zu einem unleidlichen Gemisch verbindet, in sachlicher Hinsicht für nichts anderes gelten kann als für den Vater der Philosophie ad majorem Dei gloriam, der sogenannten speculativen Theologie.

Leibnizens wahres und großes Verdienst beruht indessen nicht auf dem Was, sondern auf dem Wie seiner Philosophie. Er war der erste Deutsche, der philosophische Gegenstände in wirklich gemeinverständlicher Sprache zu behandeln wagte und dadurch bei den gebildeten Ständen unseres Vaterlandes den Sinn und das Verständnis für die höchsten Fragen des Denkens erweckte. Man hat ihm zum Vorwurf gemacht, daß er sich dabei vorzugsweise der französischen und nicht der deutschen Sprache bedient hat — mit Unrecht: Leibniz war zum Glück kein deutscher Professor, dem es in erster Linie immer auf das Princip und dann erst auf die Sache ankommt, ihm kam es durchaus nur auf die Sache an, und daher bediente er sich der Sprache, die den Kreisen, auf die er wirken wollte, am geläufigsten war. Vor allem Leibniz ist es zu danken, daß die Philosophie im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland das wurde, was sie sonst nur heißt: die Königin der Wissenschaften, der Fürsten, Feldherrn und sogar Frauen huldigten, und daher stellen wir ihn mit Recht an die Spitze der deutschen Philosophen und gebührt ihm mit Recht der Titel eines Vaters der deutschen Aufklärung, so weit diese sich auch in ihrem Verlaufe von seinen Lehren entfernte.

Gesammtausgaben der philosophischen Werke Leibnizens lieferten Joh. Ed. Erdmann (Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica

omnia, Berlin 1840) und Paul Janet (Oeuvres philosophiques de Leibniz, Paris 1866); eine werthvolle Ergänzung dieser beiden Ausgaben bildet die Sammlung von Foucher de Careil (Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, Paris 1857). Eine umfassende Biographie Leibnizens gab G. E. Guhrauer (1842), eine eingehende Darstellung seiner Philosophie Kuno Fischer im 2. Bande seiner Geschichte der neuern Philosophie (2. Aufl. 1857).

R. H.

Bibliographische Uebersicht.

I. Der Auszug aus einem Briefe an Bayle über ein für die Erklärung der Naturgesetze ersprießliches allgemeines Princip erschien im Juli 1687 in der von Bayle gegründeten Monats-Revue: Nouvelles de la République des Lettres (März 1684 — April 1689, bei Desbordes in Amsterdam) und ist daraus von Erdmann unter dem Titel: Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature in die Opera philosophica (p. 104—106) aufgenommen worden.

II. Auszug aus einem Briefe an Arnauld über einige Gegenstände der Metaphysik und Physik. Erdmann zufolge zuerst in der Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire (Paris 1729, tom. VIII, part. I, p. 211) veröffentlicht, findet sich das vollständige, vom 23. März 1690 aus Venedig datirte Schreiben bei diesem unter dem Titel: Lettre de Mr. Leibniz à Mr. Arnauld, docteur de Sorbonne, ou il lui expose ses sentimens particuliers sur la métaphysique et physique auf S. 107—109 abgedruckt. In der vorliegenden Uebersetzung sind Anfang und Schlußtheil des Briefes als nicht wesentlich weggelassen worden.

III. Neues System über die Natur, über den Verkehr zwischen den Substanzen und über die Verbindung zwischen Seele und Körper. Diese erste Darstellung des Systems der vorherbestimmten Harmonie erschien getheilt im Pariser Journal des Savans vom 27. Juni und 14. Juli 1695 unter dem Titel: Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps — abgedruckt bei Erdmann auf S. 124—128. Eine der ersten Entgegnungen auf diese Abhandlung war die

IV. Antwort Fouchers an Leibniz, dessen Neues System über den Verkehr zwischen den Substanzen betreffend, die im Journal des Savans vom 12. September 1695 erschien

und sich bei Erdmann unter dem Titel: Réponse de Mr. Foucher à Mr. Leibniz sur son Nouveau Système de la communication des substances auf S. 129—130 findet. Leibniz beantwortete diese Kritik mit der

V. Erläuterung des Neuen Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen als Antwort auf die Abhandlung Fouchers (Éclaircissement du Nouveau Système de la communication des substances, pour servir de réponse au mémoire de Mr. Foucher inséré dans le Journal des Savans du 12 septembre 1695 — bei Erdmann auf S. 131—133) im Journal des Savans vom 4. und vom 9. April 1696. — Schon vorher war die

VI. Zweite Erläuterung des Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen im Februar 1696 in der von Basnage herausgegebenen Histoire des Ouvrages des Savans unter dem Titel: Remarques sur l'harmonie de l'âme et du corps erschienen. Die vorliegende, auch von Erdmann (S. 133) angenommene Betitelung des kleinen Aufsatzes (Second Éclaircissement du Système de la communication des Substances) rührt von Dutens her. — Den ganzen Inhalt dieser Abhandlung wiederholt größtentheils mit den nämlichen Worten die

VII. Dritte Erläuterung des Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen, ein Auszug aus einem Briefe Leibnizens über seine philosophische Hypothese. Diese Erläuterung bildet den ersten Theil eines längern, im weitern Verlaufe mathematische und physikalische Fragen erörternden Briefes, der unter dem Titel: Lettre de Mr. Leibniz sur son hypothèse de philosophie et sur le problème curieux qu'un de ses amis propose aux mathématiciens, avec une remarque sur quelques points contestés entre l'Auteur des Principes de Physique et celui des Objections contre ces Principes am 19. November 1696 im Journal des Savans erschien, von Dutens nach dem Inhalte getheilt in die Ausgabe der Leibnizschen Werke aufgenommen wurde und daraus wieder zusammengezogen unter dem Titel: Troisième Éclaircissement. Extrait d'une lettre de Mr. Leibniz sur son hypothèse de philosophie et sur le problème curieux qu'un de ses amis propose aux mathématiciens in die Erdmannsche Ausgabe (S. 134—136) übergegangen ist.

VIII. Bayles erste Kritik des Systems der vorherbestimmten Harmonie erschien im zweiten (Ende 1696 herausgegebenen) Bande des Dictionnaire historique et critique als Remarque H zum Artikel Rorarius. In der vorliegenden Uebertragung ist an der

durch Punkte bezeichneten Stelle ein längeres Citat aus dem Neuen System (§ 6 und 7) und eine gelegentliche Abschweifung Bayles über ein Werk Poirets als unwesentlich und nicht zur Sache gehörig weggelassen worden. Leibniz beantwortete diese Kritik mit dem

IX. Brief an Basnage zur Aufklärung der von Bayle im Neuen System über die Verbindung zwischen Seele und Körper bemerkten Schwierigkeiten. Dies an Jacques Basnage (1653—1723) gerichtete Schreiben wurde von diesem im Juli 1698 in der Histoire des Ouvrages des Savans veröffentlicht und findet sich bei Erdmann unter dem Titel: Lettre à l'Auteur de l'Histoire des Ouvrages des Savans, contenant un éclaircissement des difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le Système nouveau de l'union de l'âme et du corps auf S. 150—154. In Erwiderung darauf erschien

X. Bayles zweite Kritik des Systems der vorherbestimmten Harmonie als Remarque L des Artikels Rorarius im zweiten Bande der zweiten (1702 erschienenen) Ausgabe des Wörterbuchs. Leibniz beantwortete dieselbe noch im nämlichen Jahre mit der

XI. Entgegnung auf die in der zweiten Auflage des Bayleschen Wörterbuches enthaltenen Bemerkungen über das System der vorherbestimmten Harmonie, die unter dem Titel: Réplique aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie in der von Jean Masson herausgegebenen Histoire critique de la République des Lettres (Tom. XI, p. 78) veröffentlicht wurde und danach bei Dutens und bei Erdmann (S. 185 bis 191) abgedruckt worden ist.

XII. Bemerkung über eine Stelle der Mémoires de Trevoux vom März 1704. Dieser kleine Aufsatz erschien mit der angehängten kurzen Antwort Tournemines im Journal de Trevoux vom März 1708 und findet sich bei Erdmann auf S. 452—453.

XIII. Antwort auf die Einwürfe des Pater Lami gegen das System der vorherbestimmten Harmonie. Diese verspätete Entgegnung auf die Kritik Lamis wurde im Supplementhefte des Journal des Savans vom Juni 1709 veröffentlicht und findet sich unter dem Titel: Réponse aux objections, que l'Auteur du livre de la Connaissance de Soi-même a faites contre le système de l'harmonie préétablie bei Erdmann auf S. 458—460.

XIV. **Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade** (Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison — bei Erdmann auf S. 714—718) erschienen zuerst im November 1718 in der Zeitschrift L'Europe savante. Erdmann setzt die Abfassungszeit dieses Aufsatzes mit größter Wahrscheinlichkeit in das Jahr 1714, jedenfalls wurden sie vor der

XV. **Monadologie** geschrieben, mit der sie nicht blos dem Inhalte nach, sondern vielfach auch wörtlich übereinstimmen, so daß sie lange Zeit mit dieser verwechselt wurden, bis endlich Erdmann das in der königlichen Bibliothek zu Hannover befindliche Original-Manuscript der Monadologie in seiner Ausgabe der operum philosophicorum (S. 705—712) abdrucken ließ. Ursprünglich zur Erläuterung der Theodicee für den Prinzen Eugen bestimmt und deshalb mit den Verweisungen auf die betreffenden Paragraphen der Theodicee versehen, wurde die Monadologie zuerst von Köhler (Lehrsätze über die Monadologie, Frankfurt und Leipzig, 1720) in **deutscher** Uebertragung herausgegeben und danach, ins Lateinische übersetzt, 1721 auch in den Actis Eruditorum veröffentlicht.

XVI. **Ueber die Vervollkommnung der ersten Philosophie und über den Begriff der Substanz** (De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae). Dieser kleine Aufsatz, gewissermaßen die Einleitung zu der folgenden Abhandlung über die Natur an sich, erschien 1694 in den Actis Eruditorum und findet sich bei Erdmann auf S. 121—122. Ebenso wurde die Abhandlung

XVII. **Ueber die Natur an sich oder über die den erschaffenen Dingen innewohnende Kraft und Thätigkeit** (De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum — bei Erdmann S. 154—160) in den Actis Eruditorum vom September 1698 veröffentlicht. Zum Theil an diesen Aufsatz, zum Theil an das Neue System lehnen sich die

XVIII. **Betrachtungen über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen an**, die, als Brief an Basnage abgefaßt, unter dem Titel: Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques par l'Auteur de l'Harmonie préétablie im Mai 1705 in dessen Histoire des Ouvrages des Savans erschienen und sich bei Erdmann auf S. 429—432 finden. — Unmittelbar auf Nr. XVII bezieht sich der

XIX. **Brief an Wagner über die thätige Kraft des Körpers, die menschliche Seele und die Thierseele** (Epi-

stola ad Wagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum), der, vom 4. Juni 1710 datirt, zuerst von Kortholt mitgetheilt wurde und danach von Dutens und von Erdmann (S. 465—467) abgedruckt worden ist.

XX. Ueber den letzten Ursprung der Dinge (De rerum originatione radicali) betitelte Leibniz eine Abhandlung, die nach seiner eigenhändigen Bemerkung am 23. November 1697 verfaßt und jedenfalls für die Acta Eruditorum bestimmt war, aber erst von Erdmann (S. 147—150) nach der in der königlichen Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschrift veröffentlicht worden ist. Ebenso sind die

XXI. Betrachtungen über die Lehre von einem allgemeinen Geiste (Considérations sur la doctrine d'un esprit universel), die Leibniz 1702 in Lützelburg (Charlottenburg) niedergeschrieben hatte, erst von Erdmann (S. 178—182) nach dem gleichfalls zu Hannover aufbewahrten Manuscripte der Oeffentlichkeit übergeben worden.

XXII. Bemerkung über den sechsten der zu Trevoux gedruckten philosophischen Briefe betitelt sich ein kleiner Aufsatz über die Urheberschaft der Sünde, der von Leibniz im Journal de Trevoux vom Juli 1712 veröffentlicht wurde und danach mit unverändertem Titel: Remarque sur la sixième Lettre philosophique imprimée à Trevoux 1703 von Dutens und von Erdmann (S. 683—685) reproducirt worden ist.

XXIII. Die Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen (Meditationes de cognitione, veritate et ideis — bei Erdmann S. 79—81), eine der frühesten Schriften Leibnizens, erschienen im November 1684 in den Actis Eruditorum.

XXIV. Die Bemerkungen zu Lockes Versuch über den menschlichen Verstand (Réflexions sur l'Essai de l'Entendement humain de Mr. Locke) waren von Leibniz 1696 dem englischen Philosophen zur Berücksichtigung übersandt, von diesem aber nicht beachtet worden und erschienen daher erst in der Sammlung der nachgelassenen Briefe Lockes (London 1708), woraus sie dann in mannigfache Sammlungen und auch in die Erdmannsche Ausgabe (S. 136—139) übergingen.

XXV. Die Bemerkungen über die Ansicht des Pater Malebranche, wonach wir alles in Gott schauen, mit Be-

zug auf die von Locke vorgenommene Prüfung dieser Ansicht (Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait — bei Erdmann S. 450—452), nach Erdmann um 1708 verfaßt, wurden zuerst nach dem Manuscript von Raspe (Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz, Amsterd. et Leipz. 1765, p. 499) veröffentlicht. Ebenso kam der

XXVI. Brief an Coste über die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit (Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence) erst nachträglich an die Oeffentlichkeit: er wurde nach dem zu Hannover vorgefundenen Manuscript erst 1840 von Erdmann (S. 447—449) herausgegeben.

I.

Auszug aus einem Briefe an Bayle

über ein für die Erklärung der Naturgesetze ersprießliches allgemeines Princip.

Ich habe die Antwort des hochwürdigen Herrn Malebranche auf die Bemerkung eingesehen, welche ich bezüglich einiger Naturgesetze gemacht hatte, die von ihm in der Erforschung der Wahrheit aufgestellt worden waren.[1]) Er scheint selbst sehr geneigt, dieselben fallen zu lassen, und diese Unbefangenheit ist sehr lobenswerth; da er aber Gründe anführt und einschränkende Bedingungen aufstellt, die in das Dunkel zurückführen würden, aus dem ich diesen Gegenstand gezogen zu haben glaube, und die gegen ein gewisses, von mir entdecktes Princip der allgemeinen Ordnung verstoßen, so wird er mir gütigst erlauben, daß ich diese Gelegenheit benutze, um über jenes Princip, das bei der logischen Begründung von großem Vortheil, aber, wie ich finde, noch nicht genug im Gebrauche und noch nicht in seiner ganzen Ausdehnung bekannt ist, Aufschluß zu geben. Dasselbe hat seine Quelle im Unendlichen und ist in der Geometrie durchaus unentbehrlich, führt aber auch in der Physik zu guten Resultaten, weil die höchste Weisheit, der Quell aller Dinge, wie ein vollkommener Geometer und gemäß den Regeln einer Harmonie verfährt, die durch nichts erhöht werden kann. Deshalb dient auch dies Princip häufig als Probe oder Prüfstein, um das Gebrechen einer übel ausgedachten Ansicht von vornherein und von außen darzulegen, noch ehe man zu einer innern Untersuchung schreitet. Dasselbe

läßt sich so formuliren: wenn der Unterschied zweier Fälle in datis oder in dem, was gegeben ist, unter jede gegebene Größe vermindert werden kann, so muß er sich auch in quaesitis oder in dem, was sich daraus ergiebt, unter jede gegebene Größe vermindert finden. Oder gemeinverständlicher ausgedrückt: wenn die Fälle (oder das Gegebene) sich stetig einander nähern und schließlich ineinander übergehen, so müssen dies auch die Folgen oder Ergebnisse (oder das Gesuchte) thun. Es hängt das von einem noch allgemeinern Principe ab, nämlich: datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata.*) Zum richtigen Verständnis bedarf es jedoch einiger Beispiele.

Es ist bekannt, daß der Fall oder die Annahme einer Ellipse sich dem Falle einer Parabel nähern läßt, so weit man nur will, und daß der Unterschied zwischen der Ellipse und der Parabel geringer werden kann als jeder gegebene Unterschied, vorausgesetzt daß der eine Brennpunkt der Ellipse weit genug vom andern entfernt ist; denn alsdann werden die von diesem entfernten Brennpunkte kommenden Strahlen so wenig wie man nur will von den parallelen Strahlen abweichen, und folglich werden alle geometrischen Lehrsätze, welche für die Ellipse von allgemeiner Giltigkeit sind, auch auf die Parabel anwendbar sein, indem man diese als eine Ellipse mit unendlich weit entferntem Brennpunkte oder — um einen andern Ausdruck zu gebrauchen — als eine Figur betrachtet, die sich von jeder beliebigen Ellipse um weniger als um irgend einen gegebenen Unterschied unterscheidet. Dies nämliche Princip gilt nun auch in der Physik: so kann z. B. die Ruhe als eine unendlich kleine Geschwindigkeit oder unendlich große Langsamkeit aufgefaßt werden. Und demnach muß alles, was bezüglich der Langsamkeit oder der Geschwindigkeit allgemein

*) Wenn das Gegebene geordnet ist, so ist auch das Gesuchte geordnet.

giltig ist, auch für die Ruhe in dieser Auffassung gelten, so daß die Regel für die Ruhe als ein besonderer Fall der Regel für die Bewegung betrachtet werden muß: ginge das nicht an, so wäre das ein sicheres Zeichen, daß die Regeln übel ausgedacht sind. Ebenso kann die Gleichheit als eine unendlich kleine Ungleichheit betrachtet werden, und kann man die Ungleichheit der Gleichheit annähern, so weit man will.[2])

Neben andern Mängeln hat Herr Descartes, ein so tüchtiger Mann er war, es bei seinen vermeintlichen Naturgesetzen auch an dieser Erwägung in mehr als einer Weise fehlen lassen. Denn (um hier nicht zu wiederholen, was ich schon früher über die zweite Quelle seiner Irrthümer gesagt habe, als er die Menge der Bewegung für die Kraft nahm) seine erste und seine zweite Regel z. B. vertragen sich nicht mit einander. Nach der zweiten Regel soll, wenn zwei Körper B und C in gerader Richtung mit gleicher Geschwindigkeit auf einander prallen und B auch noch so wenig größer ist, C mit der ursprünglichen Geschwindigkeit zurückgeworfen werden, B aber seine Bewegung fortsetzen, während nach der ersten Regel B und C bei gleicher Größe beide zurückprallen und sich mit der nämlichen Geschwindigkeit, mit der sie gekommen, zurückbewegen sollen. Allein dieser Unterschied beider Fälle ist nicht vernunftgemäß, denn die Ungleichheit der beiden Körper kann so klein sein, wie man nur will, und daher wird der Unterschied in den Voraussetzungen beider Fälle, nämlich zwischen einer solchen Ungleichheit und einer vollkommenen Gleichheit, geringer sein können als jeder gegebene, und unserm Principe gemäß müßte dann auch der Unterschied zwischen den Ergebnissen oder Endfolgen ebenfalls geringer sein als jeder gegebene: wenn jedoch die zweite Regel ebenso richtig wäre wie die erste, so würde das Gegentheil eintreten, denn nach dieser zweiten Regel bewirkt eine beliebig kleine Vergrößerung des anfänglich

C gleichen Körpers B einen allergrößten Unterschied in der Wirkung in der Weise, daß sie das unbedingte Zurückprallen in eine unbedingte Fortbewegung verwandelt, was ein Sprung von einem Extrem ins andere ist, während doch in diesem Falle der Körper B ein unmeßbar klein wenig minder und der Körper C ein unmeßbar klein wenig mehr zurückprallen müßte als im Falle der Gleichheit beider Körper, von dem der vorliegende Fall kaum unterschieden werden kann.[3])

Es giebt noch mehrere ähnliche, aus den Regeln Descartes' folgende Verstöße gegen die Harmonie, die ein aufmerksamer Leser bei Anwendung unseres Princips leicht entdecken wird, und auch der, den ich in den in der Erforschung der Wahrheit aufgestellten Regeln aufgefunden hatte, floß aus derselben Quelle. Der ehrwürdige Pater Malebranche giebt gewissermaßen diesen Mangel an Harmonie zu, glaubt aber dessenungeachtet, daß die von der Willkür Gottes abhängenden Gesetze der Bewegung durch seine Weisheit geregelt werden, und die Geometer würden beinahe ebenso überrascht sein, in der Natur derartige Regelwidrigkeiten eintreten zu sehen, wie sie es beim Anblick einer Parabel sein würden, auf die man die besondern Lehrsätze für die Ellipse mit unendlich weit entferntem Brennpunkte anwenden könnte. Auch wird man meines Erachtens in der Natur kein Beispiel für solche Verstöße gegen die Harmonie finden: je näher man sie kennen lernt, um so mehr findet man sie geometrisch. Daraus läßt sich aber mit Leichtigkeit die Folgerung ableiten, daß jene Verstöße nicht eigentlich von dem herrühren, dem der ehrwürdige Pater Malebranche die Schuld dafür beimißt, nämlich von der falschen Hypothese der vollkommenen Härte der Körper, von der ich zugebe, daß sie sich in der Natur nicht findet. Denn nähme man diese Härte in der Auffassung als einer unendlich schlagfertigen Federkraft in der Natur an, so würde sich daraus

im vorliegenden Falle nichts ergeben, was sich nicht mit den wirklichen Gesetzen der Natur bezüglich der elastischen Körper überhaupt vollkommen vertrüge, und man würde nie zu Regeln gelangen, die so wenig mit einander in Einklang stehen wie die, gegen die ich Einwendungen geltend gemacht habe. Allerdings vermag bei den zusammengesetzten Körpern schon eine kleine Veränderung zuweilen eine große Wirkung hervorzubringen, wie denn z. B. ein Fünkchen, das in eine große Quantität Schießpulver fällt, im Stande ist, eine ganze Stadt zu zerstören, allein das widerstreitet meinem Principe nicht und kann sogar aus den allgemeinen Principien selbst begründet werden; in Bezug auf die einfachen Principien oder Dinge aber kann nicht Aehnliches vorkommen, denn sonst würde die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit sein.

Man ersieht daraus (und ein wenig besser als aus dem, was gewöhnlich darüber vorgebracht wird), wie die wahre Physik wirklich aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden muß. Gott ist der letzte Grund der Dinge, und die Erkenntnis Gottes ist ebenso das Princip der Wissenschaften, wie sein Wesen und sein Wille die Principien des Seins sind. Die verständigsten Philosophen sind über diesen Punkt einverstanden, es giebt aber nur sehr wenige, die sich dieses Grundsatzes zur Auffindung wichtiger Wahrheiten zu bedienen vermögen. Vielleicht regen diese kleinen Proben einige an, weiter vorzudringen. Heißt es doch die Philosophie heiligen, wenn man ihre Bäche aus dem Born der Eigenschaften Gottes herleitet. Anstatt die Zweckursachen und die Rücksicht auf ein mit Weisheit verfahrendes Wesen auszuschließen, muß vielmehr gerade daraus alles in der Physik hergeleitet werden. Schon Sokrates hat dies in Platons Phädon in bewunderungswürdiger Weise geltend gemacht, indem er sich gegen Anaxagoras und andere allzu materialistische Philosophen wendet, die, nachdem sie zu Anfang ein geistiges,

über der Materie stehendes Princip anerkannt haben, doch bei ihrem Philosophiren über das Weltall keinen Gebrauch von demselben machen, und, anstatt zu zeigen, daß dies geistige Wesen alles zum Besten einrichtet und daß darin der Grund der Dinge liegt, die es in Uebereinstimmung mit seinen Zwecken hervorzubringen für gut befunden hat, vielmehr alles nur aus dem Zusammentreffen vernunftloser Stofftheilchen zu erklären suchen und auf diese Weise die Bedingungen und die Werkzeuge mit der wirklichen Ursache vermengen. Es ist dies ganz dasselbe, sagt Sokrates, als ob jemand, um zu begründen, weshalb ich in Erwartung des Giftbechers hier im Gefängnis sitze, und nicht auf dem Wege zu den Böotiern oder andern Völkern bin, zu denen ich mich, wie man weiß, hätte retten können, behaupten wollte, der Grund läge darin, daß ich Knochen, Sehnen und Muskeln habe, die sich so biegen können, wie die sitzende Stellung es erfordert. Wahrhaftig (sagt er), diese Knochen und diese Muskeln würden nicht hier sein, und ihr würdet mich nicht in dieser Körperstellung sehen, wenn mein Geist nicht das Urtheil abgegeben hätte, es sei des Sokrates würdiger, das über sich ergehen zu lassen, was die Gesetze des Vaterlandes gebieten. — Diese Stelle Platons verdient vollständig nachgelesen zu werden, denn sie enthält sehr schöne und sehr begründete Bemerkungen. Indessen räume ich ein, daß die besondern Aeußerungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, wobei jedoch ihr bewunderungswürdiger Zweck und Nutzen, den die Vorsehung zu erzielen gewußt hat, nicht außer Acht gelassen werden darf. Die allgemeinen Principien der Physik und der Mechanik selbst aber sind von der Leitung durch eine höchste Vernunft abhängig und können nicht erklärt werden, ohne daß dieselbe mit in Betracht gezogen würde. Auf diese Weise muß die Religiosität mit der Vernunft in Einklang gebracht werden und kann man die rechtschaffenen Seelen befriedigen, welche die Folgen

der mechanischen oder Corpuscular-Philosophie fürchten, als ob dieselbe von Gott und den unkörperlichen Substanzen entfernen könnte, während sie im Gegentheil mit den erforderlichen Berichtigungen und bei richtiger Auffassung des Ganzen uns darauf hinführen muß.[4])

II.

Auszug aus einem Briefe an Arnauld
über einige Gegenstände der Metaphysik und Physik.

. . . . . Der Körper ist eine Anhäufung von Substanzen und nicht eine Substanz im eigentlichen Sinne. Folglich müssen sich überall im Körper untheilbare, unerzeugbare und unzerstörbare Substanzen finden, die etwas der Seele Entsprechendes haben. Alle diese Substanzen sind immer mit organischen, mannigfacher Umgestaltung fähigen Körpern verbunden gewesen und werden es immer sein. Jede dieser Substanzen schließt vermöge ihrer Natur legem continuationis seriei suarum operationum*) und alles, was ihr geschehen ist und geschehen wird, in sich. Alle ihre Handlungen entstammen ihrem eigenen Vermögen, ausgenommen die Abhängigkeit von Gott. Jede Substanz spiegelt das ganze Universum wieder, eine jedoch deutlicher als die andere, jede überhaupt in Hinsicht auf bestimmte Dinge und ihrem Gesichtspunkte gemäß. Die Verbindung der Seele mit dem Körper und sogar die Wirkung einer Substanz auf die andere besteht einzig in dieser vollkommenen gegenseitigen Uebereinstimmung, die ausdrücklich durch die Anordnung bei der ersten Schöpfung festgestellt worden ist, und der zufolge jede Substanz nach

*) Das Gesetz der Aufeinanderfolge ihrer Verrichtungen.

ihren eigenen Gesetzen mit dem zusammentrifft, was die übrigen verlangen, so daß auf diese Weise die Verrichtungen der einen der Verrichtung oder Veränderung der andern folgen oder dieselbe begleiten. Die mit Verstand ausgerüsteten Substanzen oder mit der Fähigkeit der Ueberlegung und der Erkenntnis Gottes und der ewigen Wahrheiten begabten Seelen haben viele Vorrechte, in Folge deren sie von der Zerrüttung, welche die Körper trifft, verschont bleiben, und hinsichtlich ihrer müssen die moralischen mit den physischen Gesetzen verknüpft werden. Alle Dinge sind hauptsächlich für sie geschaffen. Sie bilden zusammen den Weltstaat, dessen Monarch Gott ist. In diesem Gottesstaate wird eine vollkommene Gerechtigkeit und Verwaltung innegehalten und bleibt keine böse Handlung ohne Strafe, keine gute ohne angemessene Belohnung. Je mehr man die Dinge erkennt, um so schöner, um so mehr den Wünschen eines Weisen entsprechend wird man sie finden. Man muß immer mit der Ordnung der Vergangenheit zufrieden sein, weil dieselbe dem unumschränkten Willen Gottes entspricht, der durch das Ergebnis kund wird, aber man muß sich auch bemühen, die Zukunft, so weit es von uns abhängt, mit dem muthmaßlichen Willen Gottes oder seinen Geboten in Uebereinstimmung zu bringen; wir müssen unser Sparta schmücken und uns bestreben, Gutes zu thun, ohne uns jedoch zu betrüben, wenn der Erfolg ausbleibt, in dem festen Vertrauen, daß Gott schon die für die Veränderung zum Bessern geeignetste Zeit zu finden wissen wird.[5]) Alle, welche nicht mit der Ordnung der Dinge zufrieden sind, dürfen sich nicht rühmen, daß sie Gott lieben, wie es sich gehört. Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als die Nächstenliebe des Weisen. Die Nächstenliebe ist ein allumfassendes Wohlwollen, dessen Bethätigung der Weise der Vernunft angemessen vertheilt, um das größte Gut zu erlangen. Die Weisheit aber ist die

Wissenschaft des Glücks oder der Mittel, zu einer dauernden Zufriedenheit zu gelangen, die in einer steten Annäherung an eine größere Vollkommenheit oder zum wenigsten in der Abwechslung innerhalb des nämlichen Grades der Vollkommenheit besteht.

In Betreff der Physik muß man die Natur der Kraft kennen, die ganz verschieden ist von der Bewegung, einer mehr relativen Sache. Diese Kraft muß an der Menge der Wirkung gemessen werden. Es giebt eine unbedingte, eine Richtung ertheilende und eine bezügliche Kraft. Jede von diesen Kräften erhält sich im Universum oder einer nicht mit andern in Verbindung stehenden Maschine in gleicher Stärke, und die beiden letztern Kräfte bilden zusammen die erstere oder unbedingte Kraft. Die nämliche Menge von Bewegung erhält sich dagegen nicht, da sonst, wie ich zeige, die ewig dauernde Bewegung gefunden und die Wirkung stärker sein würde als ihre Ursache.[5a])

III.

Neues System über die Natur,

über den Verkehr zwischen den Substanzen und über die Verbindung zwischen Seele und Körper.

---

1. Das vorliegende System habe ich bereits vor mehreren Jahren entworfen und darüber mit gelehrten Männern, namentlich aber mit einem der größten Theologen und Philosophen unserer Zeit verhandelt, der, nachdem er durch eine Person von höchstem Stande von einigen meiner Ansichten unterrichtet worden war, dieselben höchst sonderbar gefunden hatte. Nach Empfang meiner nähern Erläuterungen nahm er jedoch seine Worte in der edelmüthigsten und erbaulichsten Weise zurück und ließ, nach-

dem er einen Theil meiner Sätze gebilligt hatte, auch den Widerspruch gegen die übrigen fallen, mit denen er noch nicht sogleich einverstanden war. Seit jener Zeit habe ich je nach Gelegenheit meine Betrachtungen fortgesetzt, um dem Publikum nur wohlerwogene Ansichten vorzulegen, und habe zugleich versucht, den Einwänden zu begegnen, die gegen meine Versuche über die Dynamik, welche mit dem vorliegenden Gegenstande in Verbindung stehen, geltend gemacht worden sind.[6]) Da nun endlich schätzenswerthe Personen dem Wunsche Ausdruck gaben, meine Ansichten deutlicher dargelegt zu sehen, so habe ich mich mit den hier vorliegenden Bemerkungen hervorgewagt, obgleich dieselben keineswegs gemeinverständlich, noch geeignet sind, jeder geistigen Art zu gefallen. Ich habe mich hauptsächlich zu dieser Veröffentlichung entschlossen, um von dem Urtheile derer Vortheil zu ziehen, die in diesen Gegenständen bewandert sind, da es zu umständlich sein würde, diejenigen einzeln aufzusuchen und aufzufordern, die geneigt wären, mir Belehrung zu Theil werden zu lassen, die ich immer mit Freuden entgegennehmen werde, vorausgesetzt, daß darin die Liebe zur Wahrheit zu Tage tritt statt der Leidenschaft für die Meinung, für die man eingenommen ist.

2. Obgleich ich zu denen gehöre, die sich eingehend mit den mathematischen Wissenschaften befaßt haben, habe ich nichtsdestoweniger von Jugend auf auch über die Philosophie Betrachtungen angestellt, denn mir schien immer, daß es Mittel gäbe, durch klare Beweise etwas Zuverlässiges in derselben festzustellen. Ich war schon tief in das Gebiet der Scholastik eingedrungen, als die Mathematik und die neuern Autoren mich noch in früher Jugend davon abzogen. Die schöne Manier derselben, die Natur auf mechanische Weise zu erklären, entzückte mich, und mit Recht verachtete ich die Methode derer, die nur Formen oder Vermögen dazu benutzen, von denen man nichts er-

lernt.[7]) Aber seitdem ich versuchte, den Principien der Mechanik selbst auf den Grund zu kommen, um Naturgesetze zu begründen, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, ward ich inne, daß die bloße Inbetrachtnahme einer ausgedehnten Masse nicht hinreichte, und daß noch der Begriff der Kraft benutzt werden müsse, der sehr verständlich ist, obschon er zum Gebiet der Metaphysik gehört. Auch schien mir die Meinung derer, welche die Thiere zu reinen Maschinen machen oder erniedrigen, obgleich sie den Anschein der Möglichkeit für sich hat, doch der Wahrscheinlichkeit und sogar der Ordnung der Natur entgegen.[8])

3. Anfangs, als ich mich vom Joche des Aristoteles befreit hatte, war ich auf das Leere und die Atome verfallen, da diese Anschauung die Einbildungskraft am besten sättigt; nachdem ich aber von dieser Auffassung zurückgekommen, entdeckte ich nach vielem Nachdenken, daß es unmöglich ist, die Principien einer wahren Einheit im Stoffe allein oder in dem, was sich rein leidend verhält, aufzufinden, weil hier alles nur Ansammlung oder Anhäufung von Theilen ohne Ende ist. Da nun aber die Menge ihre Wirklichkeit nur von wahren Einheiten erhalten kann, die anderswoher kommen und etwas ganz Anderes sind als die Punkte, aus denen das Stetige erwiesenermaßen nicht zusammengesetzt sein kann, so war ich, um jene wirklichen Einheiten aufzufinden, genöthigt, meine Zuflucht zu einem formalen Atome zu nehmen, da ein stoffliches Wesen nicht gleichzeitig stofflich und doch vollkommen untheilbar oder mit einer wahren Einheit begabt sein kann. Ich mußte also die heut zu Tage so verrufenen substantiellen Formen wieder ins Leben rufen und gleichsam von neuem zu Ehren bringen, aber in einer Weise, die sie verständlich machte und den Gebrauch, den man von ihnen machen darf, von dem Mißbrauch abschied, der damit getrieben worden ist. So fand ich, daß ihr Wesen in der Kraft besteht, daß aus diesem

Wesen etwas dem Gefühlsvermögen und dem Begehren Aehnliches folgt, und daß sie daher in Annäherung an den Begriff aufgefaßt werden müssen, den wir von den Seelen haben. Da aber die Seele nicht benutzt werden darf, um das Einzelne im Bau und der Einrichtung des Thierkörpers zu begründen, so schloß ich, daß man auch diese Formen nicht zur Erklärung der besondern Probleme der Natur benutzen dürfe, obgleich sie für die Aufstellung wahrer allgemeiner Principien unentbehrlich sind. Aristoteles nennt sie erste Entelechien; ich nenne sie, vielleicht verständlicher, ursprüngliche Kräfte, Kräfte, die nicht blos die Wirkung oder die Ergänzung der Möglichkeit, sondern auch eine ursprüngliche Thätigkeit in sich schließen.

4. Ich sah ein, daß diese Formen und diese Seelen untheilbar sein müßten wie unser Geist, wie ich mich denn auch erinnerte, daß dies in der That die Ansicht des heiligen Thomas bezüglich der Thierseelen gewesen ist. Aber diese Wahrheit erneuerte die großen Schwierigkeiten hinsichtlich des Ursprungs und der Dauer der Seelen und der Formen. Denn da jede Substanz, die eine wahre Einheit besitzt, nur durch ein Wunder ihren Anfang wie ihr Ende nehmen kann, so folgt, daß sie nur durch Schöpfung beginnen und nur durch Vernichtung enden können. So war ich denn, von den Seelen abgesehen, die Gott noch ausdrücklich erschaffen kann, zu dem Anerkenntnis genöthigt, daß die constitutiven Formen der Substanzen mit der Welt geschaffen worden sind und immer fortbestehen. Auch einige Scholastiker wie Albertus Magnus und John Bacon hatten einen Theil der Wahrheit über deren Ursprung erkannt, und die ganze Sache kann durchaus nicht ungewöhnlich erscheinen, da ich ja den Formen nur die Dauer gebe, welche die Gassendisten auch ihren Atomen beilegen.[9])

5. Ich meinte jedoch, man dürfe die Geister und die

vernünftige Seele nicht unterschiedslos mit diesen Formen zusammenwerfen, weil sie höherer Art sind und unvergleichlich mehr Vollkommenheit besitzen als die in den Stoff eingetriebenen Formen, so daß sie diesen gegenüber kleine, nach dem Bilde Gottes geschaffene Götter sind, die einen Strahl vom Lichte der Gottheit in sich tragen. Eben deshalb regiert Gott die Geister, wie ein Fürst seine Unterthanen regiert und sogar wie ein Vater für seine Kinder sorgt, während er mit den übrigen Substanzen wie ein Ingenieur mit seinen Maschinen verfährt. Daher gelten für die Geister besondere Gesetze, die sie über die Zerrüttungen des Stoffs erheben, und man darf behaupten, daß alles übrige nur für sie gemacht ist, da selbst jene Zerrüttungen und Umwälzungen für die Glückseligkeit der Guten und die Züchtigung der Bösen eingerichtet sind.

6. Indessen könnte, um auf die gewöhnlichen Formen oder die materiellen Seelen zurückzukommen, die Dauer, die man diesen an Stelle derjenigen zuerkennen muß, die man den Atomen beigelegt hatte, es zweifelhaft machen, ob sie nicht von Körper zu Körper übergehen, was dann die Seelenwanderung sein würde, ungefähr wie einige Philosophen die Uebertragung der Bewegung und der Species[10]) aufgefaßt haben. Allein dieser Gedanke ist weit vom wahren Wesen der Dinge entfernt. Es giebt keinen solchen Uebergang, und hier nun sind die Umgestaltungen der Herren Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek, die zu den ausgezeichnetsten Forschern unserer Zeit gehören, mir zu Hilfe gekommen und haben mir die Annahme erleichtert, daß das Thier und jede andere organisirte Substanz nicht anfängt, wann wir es glauben, und daß seine anscheinende Erzeugung nur eine Entwicklung und eine Art Vermehrung ist. Auch der Verfasser der Erforschung der Wahrheit, sowie Herr Regis, Herr Hartsoeker und andere tüchtige Männer sind

nicht weit von dieser Ansicht entfernt gewesen, wie ich bemerkt habe.[11])

7. Aber es blieb noch die bedeutendste Frage: was nämlich aus diesen Seelen oder Formen durch den Tod des Thieres oder die Zerstörung des Individuums der organisirten Substanz wird. Diese Frage setzt am meisten in Verlegenheit, um so mehr, da es wenig vernunftgemäß erscheint, daß die Seelen zweckloser Weise in einem Chaos verworrenen Stoffs verbleiben. Dies hat mich endlich zu der Ansicht gebracht, daß hier nur ein einziger vernünftiger Ausweg bleibt, nämlich die Annahme der Erhaltung nicht blos der Seele, sondern auch des Thieres selbst und seiner organischen Maschine, wenn auch die Zerstörung der gröbern Theile dieselbe zu einer Kleinheit herabgebracht hat, die für unsere Sinne ebenso wenig wahrnehmbar ist, wie jene, die ihm vor seiner Geburt eigen war. Auch vermag niemand den wirklichen Zeitpunkt des Todes genau anzugeben; derselbe kann lange Zeit für eine einfache Unterbrechung der bemerkbaren Lebensthätigkeiten gelten und ist im Grunde genommen auch bei den niedern Thieren niemals etwas Anderes, wie das Wiedererwachen ertränkter und dann mit pulverisirter Kreide bedeckter Fliegen und mehrere ähnliche Beispiele beweisen, die zur Genüge zeigen, daß es noch viele andere Auferstehungen und nach weit längerer Zeit geben würde, wenn die Menschen die Körpermaschine wieder in Stand zu setzen vermöchten. Der große Demokrit scheint, so sehr er Atomist war, doch von etwas Aehnlichem gesprochen zu haben, wenn auch Plinius sich darüber lustig macht. Es ist daher nur natürlich, daß das Thier, da es — wie Männer von großem Scharfsinn anzuerkennen beginnen — immer lebendig und organisirt gewesen ist, dies auch immer bleibt. Und da es sonach weder eine erste Geburt, noch eine völlig neue Zeugung des Thieres giebt, so folgt, daß es auch keine schließliche Vernichtung desselben, noch einen Tod im streng

metaphysischen Sinne geben wird, und daß folglich statt der Seelenwanderung nur eine Umgestaltung des nämlichen Thieres besteht, je nachdem die Organe desselben verschieden gestaltet und mehr oder weniger entwickelt sind.

8. Die vernünftigen Seelen indessen folgen höhern Gesetzen und bleiben von allem verschont, was sie ihrer Eigenschaft als Bürger der Genossenschaft der Geister berauben könnte, da Gott dafür gesorgt hat, daß alle Veränderungen des Stoffs sie nicht um die moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit bringen können. Auch darf man behaupten, daß alles auf die Vervollkommnung abzielt, auf die Vervollkommnung nicht blos des Universums im allgemeinen, sondern auch dieser Geschöpfe im besondern, die zu einem solchen Grade des Glücks bestimmt sind, daß das Universum in Folge der göttlichen Güte, die sich auf jedes einzelne erstreckt, so weit die Weisheit es gestattet, sich dabei betheiligt findet.

9. Was den gewöhnlichen Verlauf des Daseins der Thiere und anderer körperlicher Substanzen anlangt, bezüglich derer man bisher einen völligen Untergang annahm, und deren Veränderungen mehr von mechanischen Regeln als von moralischen Gesetzen abhängen, so bemerkte ich mit Vergnügen, daß der alte Autor der Schrift von der Lebensordnung, die man dem Hippokrates beilegt, einiges von der Wahrheit erkannt hatte, indem er mit ausdrücklichen Worten sagt, daß die Thiere nicht geboren werden und nicht sterben, und daß die Dinge, denen man einen Anfang und ein Ende zuschreibt, eben nur erscheinen und wieder verschwinden. Dies war auch die Ansicht des Parmenides und des Melissos bei Aristoteles, denn diese Alten waren gründlicher, als man glaubt.[12])

10. Ich bin gewiß geneigt, den Neuern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Indessen finde ich, daß dieselben die Reform zu weit getrieben haben, unter andern auch darin, daß sie die natürlichen Dinge mit den künstlichen

vermengten, weil sie keine hinlänglich große Vorstellung von der Majestät der Natur hatten. Sie meinen, der Unterschied zwischen deren Maschinen und den unsern sei nur der zwischen Groß und Klein, was vor kurzem einen sehr tüchtigen Mann, den Verfasser der Unterhaltungen über die Vielheit der Welten, zu der Bemerkung verleitet hat, wenn man die Natur in der Nähe betrachte, so finde man sie weniger bewundernswerth, als man glaubte, da sie nur der Werkstatt eines Handwerkers gleiche. Ich glaube, das heißt keine hinlänglich hohe Vorstellung von ihr geben, und nur mein System zeigt endlich den wahren und ungeheuren Abstand zwischen den geringfügigsten Hervorbringungen und Mechanismen der göttlichen Weisheit und den größten Meisterwerken der Kunst eines begrenzten Geistes, da dieser Unterschied nicht allein im Grade, sondern sogar in der Art besteht. Die Maschinen der Natur haben nämlich eine wirklich unendliche Anzahl von Organen[13]) und sind so gut ausgerüstet und allen Unfällen gegenüber stichhaltig, daß es nicht möglich ist, sie zu zerstören. Eine natürliche Maschine bleibt noch in ihren kleinsten Theilen Maschine, und noch mehr: sie bleibt immer die nämliche Maschine, die sie war, da sie durch die verschiedenen Zuschnitte, die sie erhält, nur umgestaltet, bald ausgedehnt, bald zusammengedrückt und nur gleichsam concentrirt wird, wenn man sie für untergegangen hält.

11. Noch mehr, vermittelst der Seele oder der Form besteht eine wahrhafte Einheit, die dem entspricht, was man das Ich in uns nennt. Dies kann weder bei den künstlichen Maschinen, noch bei der einfachen Stoffmasse statthaben, so organisirt dieselbe auch sein mag; die Stoffmasse kann vielmehr immer nur wie ein Heer oder eine Heerde oder ein Teich voll Fische oder eine aus Federn und Rädern zusammengesetzte Uhr betrachtet werden. Wenn es indessen keine wahrhaften substantiellen Einheiten gäbe, so würde es auch in einer solchen Anhäufung nichts Sub-

stantielles noch Wirkliches geben. Dies hatte Herrn Cordemoy gezwungen, von Descartes abzufallen und die Atomenlehre Demokrits anzunehmen, um eine wahre Einheit aufzufinden.[14]) Allein die stofflichen Atome widerstreiten der Vernunft, abgesehen davon, daß sie noch immer aus Theilen zusammengesetzt sind, da die unüberwindliche Verbindung des einen Theils mit dem andern — wenn sie zu begreifen oder mit Grund anzunehmen wäre — doch deren Verschiedenheit nicht aufheben würde.[15]) Es giebt nur substantielle Atome d. h. wirkliche und völlig von Theilen freie Einheiten, welche die Quellen der Wirkungen, die ersten unbedingten Principien der Bildung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente bei der Analyse der Substanzen sind. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen: sie besitzen etwas Lebendiges und eine Art Vorstellungsvermögen, und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, um das Universum wiederzugeben. Werden aber die körperlichen Substanzen zusammengedrückt, so bilden ihre Organe in Bezug auf uns nur einen physischen Punkt. Daher sind die physischen Punkte nur dem Anscheine nach untheilbar; die mathematischen Punkte sind wahre Punkte, aber sie sind nur Eigenschaften. Nur die von den Formen oder Seelen gebildeten metaphysischen oder substantiellen Punkte sind wahre und wirkliche, und ohne sie würde es nichts Wirkliches geben, da es ohne die wahrhaften Einheiten keine Menge geben würde.[16])

12. Nach Feststellung dieser Dinge glaubte ich in den Hafen einzulaufen, als ich aber nun über die Verbindung zwischen Seele und Körper nachzudenken begann, wurde ich von neuem in das offene Meer hinausgeschleudert, denn ich fand kein Mittel, um Aufschluß darüber zu geben, wie der Körper etwas in die Seele hinüberführen kann und ebenso vice versa,*)

*) Umgekehrt.

noch wie eine Substanz mit einer andern erschaffenen Substanz in Verkehr treten kann. Herr Descartes hatte, so weit sich aus seinen Schriften ersehen läßt, das Spiel bei diesem Punkte aufgegeben; in der Erkenntnis aber, daß die gewöhnliche Ansicht darüber unbegreiflich ist, kamen seine Schüler zu dem Schlusse, wir fühlten die Eigenschaften der Körper, weil Gott gelegentlich der Bewegungen des Stoffs Gedanken in der Seele entstehen lasse, und da auch die Seele ihrerseits den Körper bewegen kann, so schlossen sie, daß Gott es sei, der ihn an ihrer Stelle bewege. Weil nun aber die Mittheilung der Bewegungen ihnen noch immer unbegreiflich schien, so meinten sie, daß Gott einem Körper gelegentlich der Bewegung eines andern Körpers Bewegung verleihe. Und das nennen sie das System der Gelegenheitsursachen, das durch die schönen Betrachtungen des Verfassers der Erforschung der Wahrheit sehr in die Mode gebracht worden ist.

13. Es muß anerkannt werden, daß man die Schwierigkeit durch Aufdeckung dessen, was nicht sein kann, richtig ergründet hat, aber es scheint nicht, daß man sie durch Darlegung des wirklichen Sachverhalts auch gehoben habe. Allerdings giebt es im streng metaphysischen Sinne keinen wirklichen Einfluß einer geschaffenen Substanz auf die andere und werden alle Dinge mit ihren sämmtlichen Realitäten beständig durch das Vermögen Gottes hervorgebracht, allein zur Lösung von Problemen ist es nicht hinreichend, wenn man die allgemeine Ursache dazu verwendet und das herbeiholt, was man den Deus ex machina nennt. Denn wenn dies geschieht, ohne daß es eine andere Erklärung vermittelst der zweiten Ursache giebt, so ist das eigentlich nur ein Zurückgreifen auf die Wunder. In der Philosophie aber muß man sich bemühen, dadurch eine Begründung zu geben, daß man zeigt, auf welche Weise die Dinge sich durch die göttliche Weisheit in Gemäßheit des Begriffs des Gegenstandes, um den es sich handelt, vollziehen.

14. Demnach zu dem Zugeständnis gezwungen, daß die Seele oder irgend eine andere wahrhafte Substanz unmöglich etwas von außen empfangen kann, wenn nicht etwa durch die göttliche Allmacht, wurde ich unmerklich auf eine Ansicht gebracht, die mich überraschte, mir aber unvermeidlich schien, und die in der That sehr große Vortheile und höchst bemerkenswerthe Schönheiten bietet. Es muß nämlich angenommen werden, daß Gott die Seele oder jede andere wirkliche Einheit von vorn herein so geschaffen hat, daß bei ihr alles aus ihrem eigenen Schatze entsteht, durch eine vollkommene Selbstbestimmung von ihrer Seite und doch in vollkommener Uebereinstimmung mit den Außendingen. Da sonach unsere innern Empfindungen, die ihren Sitz in der Seele selbst und nicht im Gehirn und den feinern Theilen unseres Körpers haben, nur Phänomena, die die äußern Dinge begleiten, oder auch wahrhafte Erscheinungen und so zu sagen wohlgeregelte Träume sind, so müssen diese innern Vorstellungen in der Seele selbst ihr durch ihre eigene ursprüngliche Beschaffenheit, d. h. durch ihre vorstellende Natur (die fähig ist, die Außendinge in Bezug auf ihre Organe darzustellen), zufließen, welche Natur ihr bei ihrer Erschaffung verliehen wurde, und die ihren individuellen Charakter ausmacht.[17]) Dies hat aber zur Folge, daß, da jede von diesen Substanzen das ganze Universum genau nach ihrer Weise und einem bestimmten Gesichtspunkte gemäß abspiegelt, und da die Vorstellungen oder Abbilder der Außendinge in der Seele vermöge ihrer eigenen Gesetze zur bestimmten Zeit eintreten wie in der Welt daneben, und als ob nichts existire als Gott und sie (um mich der Ausdrucksweise einer gewissen Person von großer geistiger Erhabenheit zu bedienen, deren Heiligkeit eine gefeierte ist[18])) — dies alles hat zur Folge, sage ich, daß zwischen allen diesen Substanzen ein vollkommener Einklang entsteht, der den nämlichen Eindruck macht, als wenn sie durch eine Ueber-

tragung der Species und Beschaffenheiten mit einander verkehrten, wie der große Haufe der Philosophen glaubt. Da ferner die organisirte Masse, in welcher sich der Gesichtspunkt der Seele befindet, aus größerer Nähe abgespiegelt wird und sich im Austausch bereit findet, gemäß den Gesetzen der körperlichen Maschine von selbst in dem Augenblicke zu handeln, wo die Seele es verlangt, ohne daß die eine die Gesetze der andern stört, weil die Lebensgeister und das Blut gerade dann die erforderlichen Bewegungen machen, um den Gefühlen und Vorstellungen der Seele zu entsprechen[19]), so sind es diese gegenseitigen, in jeder Substanz des Universums im voraus geregelten Beziehungen, welche das hervorbringen, was wir den Verkehr dieser Substanzen mit einander nennen, und welche einzig und allein die Verbindung zwischen Seele und Körper ausmachen. Dadurch vermag man auch zu begreifen, wie die Seele im Körper ihren Sitz hat vermittelst einer unmittelbaren Gegenwart, die nicht unmittelbarer sein kann, weil die Seele im Körper ist, wie die Einheit im Resultate der Einheiten, in der Menge.[20])

15. Diese Hypothese ist sehr möglich. Denn warum sollte Gott der Substanz nicht von vorn herein eine Natur oder innere Kraft verleihen können, die in ihr (wie in einem geistigen oder formalen Automaten, der aber frei ist in dem Theile, welchem die Vernunft angestammt ist) der Reihe nach alles hervorbringen kann, was ihr geschehen wird d. h. alle Erscheinungen oder Spiegelbilder, welche sie haben wird, und zwar ohne Hilfe eines andern Geschöpfes? Er kann dies um so mehr, da die Natur der Substanz einen Fortschritt oder eine Veränderung nothwendiger Weise fordert und wesentlich in sich schließt, da sie ohne eine solche Veränderung keine Kraft zum Thätigsein haben würde. Und da die Natur der Seele eine das Universum sehr genau, wenn auch mehr oder weniger deutlich vorstellende ist, so wird die Folge der

Vorstellungen, welche die Seele in sich erzeugt, auf natürliche Weise der Folge der Veränderungen im Universum selbst entsprechen: wie umgekehrt auch der Körper der Seele angepaßt worden ist für jene Vorkommnisse, wo sie als nach außen wirkend aufgefaßt wird. Es ist das um so vernunftgemäßer, da die Körper nur für die Geister allein geschaffen worden sind, die mit Gott in Gemeinschaft zu treten und seinen Ruhm zu feiern im Stande sind. Sobald man also die Möglichkeit dieser Hypothese der Uebereinstimmungen einsieht, sieht man auch ein, daß sie die vernünftigste ist, und daß sie eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes bietet.

16. Auch bietet diese Hypothese den großen Vortheil, daß man, anstatt zu sagen, wir seien nur dem Anschein nach und in einer für die Wirklichkeit ausreichenden Weise frei, wie mehrere geistvolle Personen geglaubt haben, vielmehr sagen muß, wir sind nur dem Anscheine nach dem Zwange unterworfen und befinden uns, streng metaphysisch genommen, in einer vollkommenen Unabhängigkeit von dem Einflusse aller anderen Geschöpfe.[21]) Dies setzt zugleich die Unsterblichkeit unserer Seele in ein wunderbares Licht, sowie auch die immer gleichförmige Erhaltung unseres Individuums, die durch die eigene Natur desselben vollkommen geregelt und gegen alle Zufälle von außen sicher gestellt ist, so sehr auch der Schein dagegen spricht. Nie hat ein System die Erhabenheit unserer Stellung im Universum klarer dargethan. Da jeder Geist eine Welt für sich ist, unabhängig von jedem andern Geschöpfe sich selbst genügt, das Unendliche umschließt, das Universum abspiegelt, so ist er auch ebenso dauerhaft, ebenso fortbeständig, ebenso unbedingt wie das Universum der geschaffenen Dinge selbst. Man muß daher annehmen, daß er in demselben immer die Rolle spielen muß, die am meisten geeignet ist, zur Vollkommenheit der Gemeinschaft aller

Geister beizutragen, da diese Vollkommenheit die moralische Verbindung unter denselben im Gottesstaate bildet. Ferner bietet diese Hypothese einen neuen Beweis für das Dasein Gottes, der von überraschender Klarheit ist. Denn diese vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die keinen Verkehr mit einander haben, kann nur von der gemeinsamen Ursache herrühren.[22])

17. Abgesehen von allen diesen Vortheilen, die meine Hypothese empfehlenswerth machen, darf man aber auch behaupten, daß sie etwas mehr als bloße Hypothese ist, weil es kaum möglich scheint, die Dinge auf eine andere verständliche Weise zu erklären, und weil verschiedene bedeutende Schwierigkeiten, welche die Geister bisher beschäftigt haben, von selbst zu verschwinden scheinen, sobald man diese Hypothese gehörig begriffen hat. Auch verträgt sich die gewöhnliche Ausdrucksweise sehr gut mit derselben, denn man kann sagen, diejenige Substanz, deren Beschaffenheit die Veränderung auf verständliche Weise begründet (so daß man annehmen kann, die andern seien ihr von Anbeginn hinsichtlich dieses Punktes nach der Reihenfolge der göttlichen Beschlüsse angepaßt worden), sei die, welche man in diesem Punkte als auf die andern einwirkend auffassen müsse.[23]) Auch ist die Einwirkung einer Substanz auf die andere keine Aussendung oder Verpflanzung eines Seienden, wie der große Haufe meint, und kann vernünftiger Weise nur so aufgefaßt werden, wie ich oben dargelegt habe. Allerdings lassen sich beim Stoffe sowohl Aussendungen wie Aufnahmen von Theilen, vermöge derer man mit Recht alle physikalischen Erscheinungen zu erklären sucht, sehr wohl begreifen, da aber die stoffliche Masse keine Substanz ist,[24]) so erhellt, daß die Thätigkeit der Substanzen selbst nicht anders erklärt werden kann, als das von mir geschehen ist.

18. So metaphysisch diese Betrachtungen erscheinen, sind sie doch in der Physik behufs Feststellung der Gesetze

der Bewegung von staunenswerthem Nutzen, wie meine Dynamik zeigen wird. Man kann nämlich sagen, daß beim Stoße jeder Körper nur in Folge seiner eigenen Elasticität, der Ursache der Bewegung, die bereits in ihm ist, leidet.[25]) Was aber die absolute Bewegung anlangt, so kann sie in keiner Weise mathematisch bestimmt werden, weil bei ihr alles auf Beziehungen hinausläuft.[26]) Das hat zur Folge, daß hinsichtlich ihrer immer eine vollkommene Gleichwerthigkeit der Hypothesen besteht wie in der Astronomie, dergestalt daß, wie viel Körper man auch annimmt, die Zutheilung der Ruhe oder eines bestimmten Grades von Geschwindigkeit an einen beliebigen unter denselben ganz von der Willkür abhängt, ohne daß die Erscheinungen der geraden, der kreisenden oder der zusammengesetzten Bewegung jene willkürliche Annahme zu widerlegen vermögen. Indessen ist es vernunftgemäß, daß man gemäß der Hypothese, welche auf die verständlichste Weise von den Erscheinungen Rechenschaft giebt, den Körpern wirkliche Bewegungen beilegt, da diese Bezeichnung mit dem Begriffe der Wirksamkeit übereinkommt, den ich oben festgestellt habe.[27])

IV.

Antwort Fouchers an Leibniz,

dessen Neues System über den Verkehr zwischen den Substanzen betreffend.

Obgleich Ihr System mir nicht neu ist, mein Herr, und obgleich ich Ihnen meine Ansicht darüber zum Theil schon in Beantwortung eines Briefes mitgetheilt habe, den Sie mir vor mehr als zehn Jahren über diesen Gegenstand geschrieben hatten, so will ich Ihnen, da Sie

mich von neuem dazu auffordern, nichtsdestoweniger hier nochmals sagen, was ich darüber denke.

Der erste Theil zielt nur darauf hin, in den Substanzen Einheiten nachzuweisen, die die Wirklichkeit dieser Substanzen begründen und, indem sie dieselben von andern unterscheiden, nach scholastischer Ausdrucksweise deren Individuation schaffen. Das ist der erste Punkt, den Sie in Bezug auf den Stoff oder die Ausdehnung geltend machen. Ich bin nun darin mit Ihnen einverstanden, daß man berechtigt ist, Einheiten zu fordern, welche die Bildung und die Wirklichkeit der Ausdehnung bewirken. Denn ohne solche Einheiten ist, wie Sie sehr richtig bemerken, eine immerfort theilbare Ausdehnung nur eine chimärische Zusammensetzung, deren Anfänge gar nicht existiren, weil es ohne Einheiten in Wahrheit keine Menge giebt. Indessen wundert es mich, daß Sie diese Frage außer Acht lassen, denn die wesentlichen Anfänge der Ausdehnung können nicht wirklich bestehen. Punkte ohne Theile kann es in der That nicht im Universum geben, und zwei mit einander verbundene Punkte bringen keine Ausdehnung hervor: eine Länge kann unmöglich ohne Breite, noch eine Oberfläche ohne Tiefe bestehen. Auch nützt es nichts, wenn man hier physische Punkte herbeiholt, weil diese Punkte ausgedehnt sind und alle die Schwierigkeiten enthalten, die man eben heben möchte. Doch ich will nicht weiter bei diesem Punkte verweilen, da wir uns darüber bereits in den Zeitschriftnummern vom 16. März 1693 und 3. August desselben Jahres auseinandergesetzt haben.[28])

Sie bringen nun andererseits eine andere Gattung von Einheiten herbei, die, genau genommen, Zusammensetzungs- oder Beziehungs-Einheiten sind und die Vollkommenheit oder Vollendung eines Ganzen betreffen, das zu irgend welchen Verrichtungen bestimmt ist, wenn es ein Organismus ist: so ist z. B. eine Uhr eins und ein Thier

eins; und Sie glauben die natürlichen Einheiten der Thiere und Pflanzen in der Weise als substantielle Formen bezeichnen zu dürfen, daß die Einheiten deren Individuation bewirken, indem sie sie von jeder andern Zusammensetzung unterscheiden. Mir scheint, Sie haben Recht, daß Sie den Thieren ein anderes Princip der Individuation geben als das denselben gewöhnlich zuertheilte, das nur in Bezug auf äußere Accidenzen ein solches ist. Thatsächlich muß dies Princip sowohl von Seiten der Seele wie von Seiten des Körpers ein inneres sein: aber welche Einrichtung auch in den Organen des Thieres bestehen mag, so reicht dies doch nicht hin, um demselben das Vermögen der Empfindung zu verleihen, denn am Ende betrifft dies alles doch nur die organische und körperliche Zusammensetzung, und ich vermag nicht einzusehen, mit welchem Rechte Sie darauf ein empfindendes Princip bei den Thieren begründen, das substantiell von dem empfindenden Principe beim Menschen verschieden sein soll. Allem zufolge anerkennen die Cartesianer nicht ohne Grund, daß man, wenn man ein zur Unterscheidung von Gut und Böse befähigendes empfindendes Princip bei den Thieren annimmt, folgerichtig auch Verstand, Unterscheidungsvermögen und Urtheilskraft bei denselben annehmen muß. Erlauben Sie mir daher die Bemerkung, mein Herr, daß auch durch Ihre Aufstellung die Schwierigkeit keineswegs gelöst wird.[29])

Gehen wir nun zu Ihrer Mitbegleitung über, die den zweiten und Hauptheil Ihres Systems bildet. Man kann Ihnen zugeben, daß Gott, der große Weltbaumeister, alle organischen Theile des menschlichen Körpers derart einzurichten vermag, daß sie alle die Bewegungen, welche die mit diesem Körper verbundene Seele im Laufe ihres Lebens hervorbringen will, zu erzeugen im Stande sind, ohne daß die Seele die Macht hat, diese Bewegungen zu ändern oder in irgend einer Weise zu modificiren, und

daß Gott andererseits in der Seele eine Einrichtung (mag dies nun eine Maschine neuer Art sein oder nicht) treffen kann, vermittelst welcher alle Gedanken und Veränderungen, welche jenen Bewegungen entsprechen, der Reihe nach in demselben Augenblicke entstehen, in welchem der Körper seine Functionen verrichtet, und daß dies nicht unmöglicher ist, als zwei Uhren herzustellen, die so genau mit einander übereinstimmen und einen so gleichmäßigen Gang haben, daß in dem Augenblicke, wo die Uhr A zwölf Uhr schlägt, dies auch von der Uhr B geschehen wird, so daß man meint, die beiden Uhren würden durch ein und dasselbe Gewicht oder ein und dieselbe Feder in Bewegung gesetzt. Aber welchen Zweck soll dies ganze große an den Substanzen vollzogene Kunststück haben, wenn nicht, den Glauben zu erwecken, daß die einen auf die andern einwirken, obgleich das nicht der Fall ist? In Wahrheit scheint mir dies System nicht eben vortheilhafter zu sein als das der Cartesianer, und wenn man dies letztere mit Recht verwirft, weil es zweckloser Weise annimmt, daß Gott mit Rücksicht auf die Bewegungen, die er selbst in den Körpern hervorbringt, auch die Gedanken in der Seele hervorbringe, die jenen Bewegungen entsprechen, als ob es seiner nicht würdiger wäre, die Gedanken und Modificationen in der Seele mit einem Schlage hervorzubringen, ohne daß es Körper giebt, die ihm gleichsam zur Richtschnur dienen und ihn so zu sagen lehren, was er zu thun habe — wird man da nicht mit Grund die Frage an Sie richten dürfen, weshalb Gott sich nicht begnügt, entweder unmittelbar oder vermittelst einer künstlichen Vorrichtung, wie Sie meinen, alle Gedanken und Modificationen der Seele hervorzubringen, ohne daß es unnütze Körper gebe, die der Geist weder in Bewegung setzen, noch erkennen kann? und zwar so, daß, wenn auch keine Bewegung in diesen Körpern erfolgte, die Seele nichtsdestoweniger doch immer denken würde, daß dergleichen stattfänden, wie ja auch

der Schlafende seine Glieder zu bewegen und zu gehen glaubt, wenn diese Glieder nichtsdestoweniger in Ruhe sind und sich durchaus nicht bewegen? Auf gleiche Weise könnten die Seelen auch im Wachen überzeugt bleiben, daß die Körper sich nach ihrem Willen bewegten, wenngleich diese unnützen und überflüssigen Massen in Unthätigkeit verharrten und in eine beständige Erstarrung versenkt bleiben. Wahrhaftig, mein Herr, sieht man nicht, daß diese Ansichten ausdrücklich gemacht und diese hintennach kommenden Systeme nur fabricirt worden sind, um gewisse Principien zu retten, für die man eine Voreingenommenheit hegt? Allerdings können die Cartesianer, da sie nichts Gemeinschaftliches zwischen den geistigen und den körperlichen Substanzen annehmen, keinen Aufschluß darüber geben, auf welche Weise die einen auf die andern einwirken, und müssen daher sagen, was sie sagen. Sie aber, mein Herr, könnten sich auf anderm Wege aus dieser Schwierigkeit heraushelfen, und es nimmt mich daher Wunder, daß Sie sich mit den jenen entgegenstehenden Schwierigkeiten befassen. Denn wer begreift nicht, daß eine im Gleichgewicht und in Ruhe befindliche Wage sogleich eine Bewegung sehen läßt, wenn man eine der Schalen mit einem neuen Gewichte belastet, und daß das eine Gewicht das andere zum Steigen bringt, trotz des Strebens desselben, zu sinken. Sie wissen, daß die stofflichen Dinge der Kraftäußerung und der Bewegung fähig sind, und daraus folgt ganz natürlich, daß die größere Kraftäußerung die schwächere überwinden muß. Auf der andern Seite anerkennen Sie, daß auch die geistigen Wesen Kraftäußerungen machen können, und da es keine Kraftäußerung giebt, die nicht irgend welchen Widerstand voraussetzt, so muß dieser Widerstand nothwendiger Weise entweder stärker oder aber schwächer sein: ist er stärker, so überwindet er jene Kraftäußerung, ist er schwächer, so giebt er derselben nach. Nun ist es aber nicht unmöglich, daß der Geist, wenn er sich anstrengt, den

Körper zu bewegen, denselben mit einer Gegenkraft ausgerüstet findet, die ihm bald mehr, bald weniger Widerstand entgegensetzt, und das genügt, um zu bewirken, daß er davon leidet. In dieser Weise erklärt St. Augustinus mit gutem Bedacht die Einwirkung der Geister auf die Körper in seinen Büchern über die Musik.

Ich weiß, daß noch sehr viele Fragen zu thun sind, bevor man alle die gelöst hat, die von den ersten Principien aus verhandelt werden können: so wahr ist es, daß man die Gesetze der Akademiker[30]) beobachten muß, deren zweites die Dinge in Frage zu stellen verbietet, von denen klar und deutlich einzusehen ist, daß sie nicht zu lösen sind, was beinahe bei allen denen der Fall ist, die wir oben besprochen haben; nicht etwa, daß diese Fragen überhaupt unlöslich seien, sondern weil sie nur in einer bestimmten Ordnung löslich sind, welche erfordert, daß die Philosophen sich zuerst über das untrügliche Kennzeichen der Wahrheit einigen und sich den Beweisen von den ersten Principien aus unterwerfen. Bis dahin aber mag man immer das, was man mit hinlänglicher Klarheit begreift, von den andern Punkten oder Gegenständen trennen, die noch Dunkelheiten in sich schließen.

Das ist alles, mein Herr, was ich heute über Ihr System sagen kann, ohne die übrigen schönen Dinge zu berühren, die Sie bei dieser Gelegenheit behandeln, und die eine besondere Erörterung verdienen dürften.

V.

Erläuterung

des Neuen Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen

als Antwort auf die Abhandlung Fouchers.

Ich erinnere mich, mein Herr, daß ich Ihrem Wunsche nachzukommen glaubte, als ich Ihnen vor mehreren Jahren meine philosophische Hypothese mittheilte, obgleich ich Ihnen gleichzeitig versicherte, daß ich noch nicht entschlossen wäre, mich zu derselben zu bekennen. Ich bat Sie damals im Austausch um Ihre Ansicht darüber, entsinne mich aber nicht, Einwürfe von Ihnen empfangen zu haben, sonst würde ich, gelehrig wie ich bin, Ihnen keinen Anlaß gegeben haben, mir zweimal die nämlichen Einwendungen zu machen. Indessen kommen dieselben auch noch nach der Veröffentlichung zur rechten Zeit. Denn ich gehöre nicht zu denen, bei welchen die eingegangene Verbindlichkeit die Stelle der Vernunft vertritt, wie Sie erproben werden, wenn Sie irgend einen ausdrücklichen und schlagenden Grund gegen meine Ansicht beigebracht haben werden, was diesmal dem Anscheine nach nicht in Ihrer Absicht gelegen hat. Sie haben als gewandter Akademiker sprechen und Anlaß zu einem tiefern Eingehen in den Gegenstand geben wollen.

Ich habe hier nicht die Principien der Ausdehnung, sondern die des thatsächlich Ausgedehnten oder der körperlichen Masse darlegen wollen, und diese Principien sind meiner Ansicht nach die wirklichen Einheiten d. h. die mit einer wahrhaften Einheit begabten Substanzen. Die Einheit einer Uhr, deren Sie Erwähnung thun, ist bei mir etwas ganz Anderes als die Einheit eines Thie-

res, da das letztere eine mit einer wahren Einheit gleich der, welche man das Ich in uns nennt, begabte Substanz sein kann, während eine Uhr nur eine Zusammenstellung ist. Auch setze ich das empfindende Princip bei den Thieren nicht in die Einrichtung der Organe und stimme Ihnen bei, daß diese nur die körperliche Masse betrifft. Sie scheinen mir auch nicht Unrecht zu geben, wenn ich wahrhafte Einheiten verlange und deshalb die substantiellen Formen wieder zu Ehren bringe. Wenn Sie aber zu behaupten scheinen, die Seele der Thiere müsse auch Vernunft haben, sobald man ihr Empfindung beilege, so ziehen Sie eine Folgerung, deren Giltigkeit ich durchaus nicht einzusehen vermag.

Sie erkennen mit löblicher Offenheit an, daß meine Hypothese der Harmonie oder der Mitbegleitung möglich ist. Nichtsdestoweniger hegen Sie einigen Widerwillen dagegen, ohne Zweifel, weil Sie dieselbe für rein willkürlich gehalten haben, da Ihnen nicht bekannt war, daß sie aus meiner Ansicht über die Einheiten folgt, denn in meinem System ist alles mit einander verknüpft. Sie fragen daher, mein Herr, *welchen Zweck dies ganze Kunststück haben soll*, das ich dem Schöpfer der Natur beilege? als ob man demselben in dieser Beziehung zu viel beilegen könnte, und als ob diese genaue Uebereinstimmung der Substanzen unter sich vermöge der eigenen Gesetze, welche jede von ihnen bei Anbeginn erhalten hat, nicht eine an sich bewunderungswürdig schöne und ihres Urhebers würdige Sache wäre.[31]) Ferner fragen Sie, welchen *Vortheil* ich darin finde? Ich könnte mich da einfach auf das beziehen, was ich bereits gesagt habe; trotzdem antworte ich, daß es, wenn eine Sache nicht umhin kann, zu sein, nicht nöthig ist, daß man, um sie gelten zu lassen, fragt: wozu kann sie nützen? Wozu nützt es, daß es kein gemeinschaftliches Maß für die Seite und die Diagonale des Quadrates giebt?[32]) Zweitens aber erwidere ich, daß

diese Uebereinstimmung zur Erklärung des Verkehrs zwischen den Substanzen und der Verbindung zwischen Seele und Körper vermöge der im voraus festgestellten Naturgesetze nützt, ohne daß man zu einer Uebertragung der Eigenschaften, die unbegreiflich ist, noch zu einer neuen Beihilfe Gottes zu greifen braucht, die wenig angemessen erscheint. Denn man muß wissen, daß es Naturgesetze für die Seelen oder Formen giebt, wie es deren für den Stoff giebt, und diese Gesetze enthalten eben das, was ich gesagt habe.[33])

Man wird mich auch fragen, woher es komme, daß Gott sich nicht begnügt, alle Gedanken und Modificationen der Seele hervorzubringen, ohne jene unnützen Körper, die (sagt man) die Seele weder in Bewegung setzen, noch erkennen kann. Die Antwort darauf ist leicht: Gott hat gewollt, daß es eher mehr als weniger Substanzen gebe, und für gut befunden, daß jene Modificationen der Seele einem außer ihr Befindlichen entsprächen. Es giebt gar keine unnütze Substanz: sie wirken alle zu der Absicht Gottes mit.[34]) Ich denke auch nicht daran, zuzugeben, daß die Seele die Körper nicht erkenne, wenn auch diese Erkenntnis sich ohne Einfluß des einen auf das andere vollzieht. Ebenso wenig trage ich Bedenken, zu sagen, daß die Seele den Körper bewegt: denn so wie ein Kopernikaner im Ernste vom Aufgehen der Sonne, ein Platoniker von der Realität des Stoffs, ein Cartesianer von der Wirklichkeit der sinnfälligen Qualitäten spricht, mit der Voraussetzung, daß man ihn richtig verstehe, so glaube ich gleicher Weise mit Wahrheit sagen zu dürfen, daß die Substanzen auf einander einwirken, eben mit der Voraussetzung, daß man darunter verstehe, daß die eine Substanz in Folge der Gesetze der Harmonie die Ursache der Veränderungen in der andern sei.[35]) Was mir endlich bezüglich der Erstarrung der Körper, die in Unthätigkeit verharren könn-

ten, während die Seele sie in Bewegung glaubt, entgegengehalten wird, so kann dergleichen nicht stattfinden, eben jener nämlichen unausbleiblichen Uebereinstimmung wegen, welche die göttliche Weisheit festgesetzt hat. Ich kenne überhaupt jene überflüssigen, unnützen, in Unthätigkeit befindlichen Massen nicht, von denen man spricht. Thätigkeit ist überall vorhanden, und ich nehme noch mehr an als die landläufige Philosophie, weil ich glaube, daß es keinen Körper ohne Bewegung und keine Substanz ohne Kraftäußerung giebt.[36])

Ich verstehe nicht, was der Einwurf eigentlich besagen will, dem Sie folgenden Ausdruck gegeben haben: Wahrhaftig, mein Herr, sieht man nicht, daß diese Ansichten ausdrücklich gemacht und diese hintennach kommenden Systeme nur fabricirt worden sind, um gewisse Principien zu retten? Alle Hypothesen werden ausdrücklich gemacht, und alle Systeme kommen hintennach, um die Erscheinungen oder das Wahrgenommene zu retten, aber ich vermag nicht einzusehen, welches die Principien sind, für die ich eingenommen sein soll und die ich retten will, wie man behauptet. Wenn das besagen soll, ich sei auch durch Gründe a priori oder durch gewisse Principien zu meiner Hypothese geführt worden, wie in der That der Fall ist, so ist dies eher ein Lob für eine Hypothese als ein Tadel. Für gewöhnlich genügt es, daß eine Hypothese sich a posteriori als richtig erweist, indem sie den Erscheinungen Genüge leistet; hat man aber auch noch Gründe von anderswoher und a priori dafür, so ist dies um so besser. Vielleicht aber soll der obige Einwurf besagen, daß ich, nachdem ich mir eine neue Ansicht zurecht gemacht, sehr erfreut gewesen sei, sie anwenden zu können, mehr um mir das Ansehen eines Entdeckers zu geben, als weil ich ihre Nützlichkeit eingesehen hätte. Ich weiß nicht, mein Herr, ob Sie schlecht genug von mir denken, um mir dergleichen Gedanken

unterzuschieben. Sie wissen, daß ich die Wahrheit liebe, und daß ich, wenn ich eine solche Vorliebe für die neuen Ansichten hegte, mich mehr beeifern würde, dieselben zur Schau zu stellen, namentlich solche, deren Gründlichkeit und Zuverlässigkeit anerkannt ist. Damit jedoch diejenigen, welche mich weniger kennen, Ihre Worte nicht in einem Sinne nehmen, der meinen Absichten widerspricht, wird hier die Bemerkung genügen, daß es meiner Meinung nach unmöglich ist, die ausströmende Thätigkeit[37]) in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen auf andere Weise zu erklären, und daß ich glaubte, der Nutzen meiner Hypothese würde durch die Schwierigkeit erkennbar werden, welche höchst tüchtige Philosophen unserer Tage in dem Verkehre der Geister mit den Körpern und sogar in dem Verkehre der körperlichen Substanzen unter sich gefunden haben: und vielleicht haben sogar Sie selbst dergleichen darin entdeckt. Allerdings giebt es nach meiner Meinung bei allen Substanzen Kraftäußerungen, aber diese Kraftäußerungen bestehen eigentlich nur in der Substanz selbst, und das, was bei den andern daraus folgt, erfolgt nur vermöge einer vorherbestimmten Harmonie (wenn ich so sagen darf), nicht aber durch einen wirklichen Einfluß oder durch eine Uebertragung irgend einer Eigenschaft oder Beschaffenheit. Da ich Aufschluß darüber gegeben habe, was die Einwirkung und was das Erleiden ist, so kann man auch daraus abnehmen, was die Kraftäußerung und der Widerstand ist.

Ich weiß, sagen Sie, mein Herr, daß noch sehr viele Fragen zu thun sind, bevor die entschieden werden können, über welche wir hier verhandelt haben. Vielleicht aber werden Sie finden, daß ich das bereits gethan habe, und ich glaube kaum, daß Ihre Akademiker das Gute an ihrer Methode mit größerer Strenge und thatsächlicher in Ausübung gebracht haben als ich. Ich billige es durchaus, daß man die Wahrheiten von

den ersten Principien aus zu beweisen suche: es ist das nützlicher, als man meint, und ich habe auch diese Vorschrift bereits in Anwendung gebracht. Daher stimme ich auch dem bei, was Sie darüber sagen, und möchte, daß Ihr Beispiel unsere Philosophen veranlaßte, in gehöriger Weise daran zu denken. Noch will ich eine Bemerkung hier beifügen, die mir des bessern Verständnisses der Wirklichkeit und des Nutzens meines Systems wegen beachtenswerth erscheint. Wie Sie wissen, war Herr Descartes der Meinung, daß sich in den Körpern die gleiche Menge von Bewegung erhalte. Es ist bewiesen, daß er sich in diesem Punkte geirrt hat, ich habe indessen gezeigt, daß sich in Wahrheit immer die gleiche Menge von bewegender Kraft erhält, die er mit der Menge der Bewegung verwechselt hatte. Nun brachten ihn aber die Veränderungen, welche sich in Folge der Modificationen der Seele im Körper vollziehen, in Verlegenheit, weil sie gegen dies Gesetz zu verstoßen schienen. Er glaubte daher einen in der That sinnreichen Ausweg gefunden zu haben, indem er sagte, man müsse zwischen der Bewegung und der Richtung unterscheiden. Die Seele, meinte er, könne zwar die bewegende Kraft weder vermehren noch vermindern, wohl aber ändere sie die Richtung oder Bestimmung des Laufes der Lebensgeister, und dadurch träten dann die willkürlichen Bewegungen ein. Freilich dachte er dabei nicht daran, darüber Aufschluß zu geben, wie die Seele es anstellt, um den Lauf der Körper zu ändern, was ebenso unbegreiflich erscheint, wie wenn man sagt, die Seele verleihe ihnen Bewegung — wenigstens so lange man nicht mit mir die vorherbestimmte Harmonie zu Hilfe nimmt. Man muß aber wissen, daß es ein anderes Naturgesetz giebt, das ich entdeckt und bewiesen habe, und das Herr Descartes nicht kannte: es erhält sich nämlich nicht blos die gleiche Menge der bewegenden Kraft, sondern auch die gleiche Menge

ihrer Richtung, nach welcher Seite in der Welt man sie auch annehmen mag. D. h. mit andern Worten: wenn man eine beliebige gerade Linie zieht und beliebig viele beliebige Körper annimmt, so findet man, wenn man alle diese Körper zusammen betrachtet, ohne einen von denen außer Acht zu lassen, die auf irgend einen der angenommenen Körper einwirken, daß in allen Parallelen zu der angenommenen geraden Linie immer die gleiche Menge von Fortbewegung nach der nämlichen Seite hin stattfindet, wobei jedoch zu beachten, daß nur die Summe der Fortbewegung nach Abzug der Summe der Bewegung jener Körper, die in einer der angenommenen entgegengesetzten Richtung laufen, in Rechnung gezogen werden darf.[38]) Dies Gesetz, das ebenso schön und gemeingiltig ist wie das erste, verdiente ebenso wenig verletzt zu werden, und das wird eben durch mein System vermieden, welches die Kraft und die Richtung und mit einem Worte alle die natürlichen Gesetze für die Körper beibehält, ungeachtet der Veränderungen, die sich in Folge der Modificationen der Seele in den Körpern vollziehen.

VI.

Zweite Erläuterung

des Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen.

Ich ersehe aus Ihren Bemerkungen, mein Herr, daß meine Ansicht, die einer meiner Freunde in das Pariser Journal hat einrücken lassen, der Erläuterung bedarf.

Sie begreifen nicht, sagen Sie, wie ich das, was ich bezüglich des Verkehrs oder der Harmonie zwischen zwei so verschiedenen Substanzen wie Körper und

Seele aufgestellt habe, sollte beweisen können. Ich glaube jedoch allerdings das Mittel dazu gefunden zu haben und gedenke Sie durch Folgendes zufrieden zu stellen. Denken Sie sich zwei Wand- oder Taschenuhren, die in ihrem Gange vollkommen mit einander übereinstimmen. Dies kann auf dreifache Art geschehen. Die erste Art besteht in einer wechselseitigen Einwirkung der Uhren auf einander, die zweite in der Anstellung eines geschickten Arbeiters, der sie stellt und immerfort in Uebereinstimmung bringt, die dritte endlich darin, daß man diese Uhren mit so viel Kunst und Genauigkeit anfertigt, daß man ihres Uebereinstimmens in der Folge sicher sein kann. Setzen Sie nun an Stelle dieser beiden Uhren die Seele und den Körper. Auch deren Uebereinstimmung kann auf eine von diesen drei Arten bewirkt werden. Der Weg der Einwirkung ist der der gewöhnlichen Philosophie; da man sich aber von stofflichen Theilchen, die aus einer dieser Substanzen in die andere übergehen könnten, keine Vorstellung machen kann, so muß diese Ansicht aufgegeben werden. Der Weg der beständigen Beihilfe des Schöpfers ist der des Systems der Gelegenheitsursachen; allein mich dünkt, das heißt den Deus ex machina bei einer gewöhnlichen und natürlichen Sache eingreifen lassen, bei der Gott vernünftigerweise nur in der Art mitwirken darf, wie er bei allen andern natürlichen Dingen mitwirkt. Also bleibt nur meine Hypothese, nämlich der Weg der Harmonie.[39]) Gott hat gleich bei Anbeginn jede von diesen beiden Substanzen so geschaffen, daß sie, indem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, dennoch mit der andern zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besondern Hand dabei anlegte. Hiernach habe ich wohl nicht nöthig, noch etwas Weiteres zu beweisen, man müßte denn den Beweis von

mir fordern, daß Gott wirklich geschickt genug sei, um sich dieses vorgreifenden Kunststücks bedienen zu können, von dem sich ja selbst bei den Menschen Proben finden.[40]) Bei der Voraussetzung aber, daß er es kann, werden Sie einsehen, daß dieser Weg der schönste und seiner würdigste ist. Sie vermutheten, meine Erklärung würde mit der so verschiedenen Vorstellung, welche wir vom Geiste und vom Körper haben, in Widerspruch stehen, aber nun sehen Sie wohl, daß niemand deren Unabhängigkeit von einander in besserer Weise begründet hat. Denn so lange man genöthigt war, den Verkehr zwischen ihnen durch eine Art Wunder zu erklären, gab man immer vielen Leuten Anlaß zu der Befürchtung, daß der Unterschied zwischen dem Körper und der Seele kein so thatsächlicher wäre, wie man glaubt, weil man so weit greifen mußte, um denselben aufrecht zu erhalten.[41]) Es wird mir auch sehr lieb sein, die Ansichten aufgeklärter Personen über die Gedanken kennen zu lernen, die ich Ihnen hier dargelegt habe.

VII.

Dritte Erläuterung

des Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen.

Auszug aus einem Briefe Leibnizens über seine philosophische Hypothese.

Einige gelehrte und scharfsinnige Freunde, die meine neue Hypothese über die große Frage der Verbindung zwischen Seele und Körper in Erwägung gezogen und von Bedeutung gefunden haben, haben mich aufgefordert, einige Aufschlüsse bezüglich der Schwierigkeiten zu geben,

die man dagegen erhoben hat, und die daher kommen, daß man jene Hypothese nicht richtig verstanden hat. Ich glaube nun, die Sache allen Arten von Geistern durch den folgenden Vergleich verständlich machen zu können.

Man denke sich zwei Wand- oder Taschenuhren, die in ihrem Gange vollkommen mit einander übereinstimmen. Dies kann auf dreierlei Weise geschehen. Die erste Weise besteht in der wechselseitigen Einwirkung einer Uhr auf die andere; die zweite in der Sorgfalt eines Menschen, der darauf Acht giebt; die dritte in der eigenen Genauigkeit der Uhren.

Die erste Weise, die der Einwirkung, ist durch den verstorbenen Herrn Huygens[42]) zu seinem großen Erstaunen durch die Erfahrung erprobt worden. Er hatte zwei große Pendeluhren an ein und demselben Stücke Holz befestigt, und die beständigen Schläge dieser Uhren hatten den Holztheilchen ähnliche Erschütterungen mitgetheilt. Da aber diese verschiedenen Erschütterungen sich nicht in ihrer Ordnung und ohne einander zu stören erhalten konnten, wenn die Uhren nicht gleichmäßig mit einander schlugen, so geschah es durch eine Art Wunder, daß diese letztern, selbst wenn man sie absichtlich in ihrem Gange störte, doch bald wieder zur Uebereinstimmung zwischen ihren Schlägen zurückkehrten, ungefähr wie zwei Saiten, die im Einklang mit einander stehen.

Die zweite Weise, zwei wenn auch schlechte Uhren in Uebereinstimmung zu erhalten, wird die sein, wenn man einen geschickten Arbeiter darauf Acht geben läßt, der sie dann immerfort mit einander in Uebereinstimmung bringt. Diese Weise nenne ich den Weg der Beihilfe.

Die dritte Weise endlich besteht darin, daß man die beiden Uhren von vorn herein mit so viel Kunst und Genauigkeit anfertigt, daß man ihres Uebereinstimmens in der Folge sicher sein kann. Das ist der Weg der vorherbestimmten Uebereinstimmung.

Nun setze man an Stelle dieser beiden Uhren den Körper und die Seele. Auch deren Uebereinstimmung wird auf eine von diesen drei Weisen erfolgen. Der Weg der Einwirkung ist der der gewöhnlichen Philosophie; da man sich aber weder von stofflichen Theilchen, noch von nichtstofflichen Eigenschaften oder Beschaffenheiten, die von einer dieser beiden Substanzen in die andere übergehen könnten, eine Vorstellung machen kann, so muß diese Ansicht aufgegeben werden. Der Weg der Beihilfe ist der des Systems der Gelegenheitsursachen; allein mich dünkt, das heißt den Deus ex machina bei einer natürlichen und gewöhnlichen Sache zu Hilfe rufen, bei der Gott vernünftiger Weise nur in der Art eingreifen darf, in der er bei allen andern natürlichen Dingen mitwirkt. Also bleibt nur meine Hypothese, nämlich der Weg der vorherbestimmten Harmonie vermittelst eines vorgreifenden göttlichen Kunststücks, das gleich bei Anbeginn jede von diesen Substanzen so vollkommen gebildet und mit solcher Genauigkeit regulirt hat, daß sie, indem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, dennoch mit der andern zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besondern Hand dabei anlegte.

Hiernach glaube ich nicht nöthig zu haben, noch etwas Weiteres zu beweisen, man müßte denn den Beweis von mir fordern, daß Gott wirklich alles besitze, um sich dieses vorgreifenden Kunststücks bedienen zu können, von dem sich ja selbst bei den Menschen nach Maßgabe ihrer Geschicklichkeit Proben finden. Bei der Voraussetzung aber, daß er es kann, wird man einsehen, daß dieser Weg der schönste und seiner würdigste ist. Allerdings habe ich noch andere Beweise für meine Hypothese, allein dieselben sind abstracterer Art, und es ist nicht nöthig, sie hier anzuführen.

VIII.

Bayles erste Kritik
des Systems der vorherbestimmten Harmonie.

Herr Leibniz tritt der Ansicht einiger neuern Philosophen bei, denen zufolge die Thiere im Samen organisirt sind, und glaubt überdies, daß der Stoff allein keine wahrhafte Einheit begründen könne, und daß daher jedes Thier mit einer Form verbunden sei, die ein einfaches, untheilbares, wahrhaft einiges Ding ist. Außerdem nimmt er an, daß diese Form sich nie von ihrem Gegenstande trenne, woraus dann folgt, daß es genau genommen weder Tod noch Zeugung in der Natur giebt. Von alle dem nimmt er die menschliche Seele aus, er weist ihr eine besondere Stellung an u. s. w. Diese Hypothese hebt einen Theil der Schwierigkeit. Die Widerlegung der niederschmetternden Einwürfe, die man den Scholastikern macht, ist bei dieser Hypothese nicht mehr fraglich. Die Seele der Thiere, hält man diesen entgegen, ist eine vom Körper verschiedene Substanz: sie muß also durch Schöpfung hervorgebracht und durch Zunichtemachung zerstört werden, und demnach müßte also die Wärme die Kraft haben, Seelen zu schaffen*) und Seelen zu vernichten**) — kann man aber etwas Widersinnigeres behaupten? Die Antworten der Peripatetiker auf diesen Einwurf verdienen gar nicht angeführt zu werden, noch überhaupt aus der Verborgenheit der Schulstuben, wo man sie unerfahrenen Schülern vorträgt, ans Licht zu treten: sie sind nur geeignet, darzuthun,

*) Junge Hühner werden zum Ausschlüpfen gebracht, indem man die Eier in einen Ofen legt und diesen allmählich anheizt. Es geschieht das in Aegypten. Bayle.

**) Man vermag mehrere Thiergattungen zu tödten, indem man sie in einen etwas zu stark geheizten Ofen bringt. Bayle.

daß jener Einwurf von diesen Philosophen nicht widerlegt werden kann. Nicht besser ziehen sich dieselben aus der Verlegenheit, wenn man sie auffordert, in der beständigen Hervorbringung einer beinahe unendlichen Anzahl von Substanzen, die, obschon sie weit edler und weit vortreff-licher sind als der niemals sein Dasein einbüßende Stoff, doch schon wenige Tage später wieder vernichtet werden, nur einen Schatten von Sinn und Verstand nachzuweisen. Die Hypothese des Herrn Leibniz wehrt alle diese Streiche ab, denn sie führt uns zu dem Glauben

1. daß Gott bei Anbeginn der Welt die Formen aller Körper und folglich auch die Seelen der Thiere geschaffen hat, und

2. daß diese Seelen seit jener Zeit immer fortbestehen, unzertrennlich mit dem ersten organisirten Körper verbunden, in dem Gott sie untergebracht hat. Das erspart uns die Seelenwanderung, zu der man sonst nothwendiger Weise seine Zuflucht nehmen müßte . . . .

. . . .

Indessen sind in der Hypothese des Herrn Leibniz gewisse Dinge enthalten, deren Verständnis Mühe macht, obschon sie die Größe und Kraft seines Genies bekunden. Er will z. B., daß die Seele eines Hundes unabhängig von den Körpern thätig sei, daß bei ihr alles aus ihrem eigenen Schatze entstehe, durch eine vollkommene **Selbstbestimmung** von ihrer Seite und doch in vollkommener **Uebereinstimmung** mit den Außendingen . . . . . daß ihre innern Vorstellungen ihr durch ihre eigene ursprüngliche Beschaffenheit, d. h. durch ihre vorstellende Natur (die fähig ist, die Außendinge in Bezug auf ihre Organe darzustellen) zufließen, welche Natur ihr bei ihrer Erschaffung verliehen wurde, und die ihren individuellen Charakter ausmacht.[43]) Daraus folgt, daß dieselbe zu einer bestimmten Stunde Hunger

und Durst empfinden würde, selbst wenn es gar keinen Körper im Weltall gäbe, selbst wenn nichts existirte als Gott und sie. Er hat diesen Gedanken durch das Beispiel zweier Uhren erläutert, die in ihrem Gange völlig mit einander übereinstimmen: d. h. er nimmt an, daß die Seele nach den besondern Gesetzen, welche ihr Thätigsein bewirken, zu einer bestimmten Stunde Hunger empfinden muß, und daß der mit dieser Seele verbundene Körper nach den besondern Gesetzen, welche die Bewegung des Stoffes regeln, zur gleichen Stunde so modificirt sein muß, wie er modificirt ist, wenn die Seele Hunger empfindet. Bevor ich diesem Systeme vor dem der Gelegenheitsursachen den Vorzug gebe, werde ich abwarten, bis sein gescheidter Begründer es vervollkommnt haben wird. Ich kann nämlich nicht begreifen, wie die Verknüpfung innerer, freiwilliger Handlungen es zu Stande bringen sollte, daß die Seele eines Hundes, unmittelbar nachdem sie Freude empfunden hat, Schmerz empfände, selbst wenn sie ganz allein im Universum wäre. Ich begreife wohl, warum ein Hund unmittelbar von der Lust zum Schmerze übergeht, sobald man dem ausgehungerten, der eben ein Stück Brot verzehrt, einen Stockstreich versetzt — daß aber seine Seele derart eingerichtet sei, daß er in dem Augenblicke, wo er geschlagen wird, Schmerz empfinden würde, selbst wenn man ihn nicht schlüge, selbst wenn er ohne Störung und Behinderung an seinem Brote weiterfräße, das vermag ich durchaus nicht zu begreifen. Ich finde auch die Selbstbestimmung dieser Seele mit den Schmerzgefühlen und überhaupt allen Vorstellungen, die ihr mißbehagen, sehr wenig verträglich. Uebrigens scheint mir der Grund, weshalb dieser vortreffliche Philosoph nicht dem Systeme der Cartesianer[44]) beipflichtet, auf einer falschen Voraussetzung zu beruhen, denn man kann durchaus nicht behaupten, daß das System der Gelegenheitsursachen die göttliche Thätigkeit auf dem Wege des Wunders, als einen

Deus ex machina, in die gegenseitige Abhängigkeit des Körpers und der Seele eingreifen lasse: denn da Gott nur den allgemeinen Gesetzen gemäß eingreift, so wirkt er hier durchaus nicht auf außergewöhnlichem Wege. Kennt die innere thätige Kraft, die nach Herrn Leibniz den Formen der Körper mitgetheilt worden ist, die Folge der Handlungen, welche sie hervorbringen soll? Durchaus nicht. Denn wir wissen aus Erfahrung, daß wir nicht wissen, ob wir binnen einer Stunde diese oder jene Vorstellung haben werden. Die Formen müßten also durch irgend ein äußeres Princip bei der Hervorbringung ihrer Handlungen geleitet werden. Würde das aber nicht der Deus ex machina sein ganz wie im System der Gelegenheitsursachen? Endlich kann man, da Herr Leibniz mit vielem Rechte die Seelen für einfach und untheilbar hält, nicht begreifen, wie dieselben mit einer Uhr verglichen werden können, d. h. wie sie vermöge ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ihre Verrichtungen auf mannigfache Art verändern können, indem sie sich der Selbstthätigkeit bedienen, die sie von ihrem Schöpfer empfangen haben. Man sieht klar und deutlich ein, daß ein einfaches Wesen immer gleichförmig handeln wird, wenn keine fremde Ursache es von seiner Bahn ablenkt. Wäre es aus mehreren Stücken zusammengesetzt wie eine Maschine, so würde es auf mannigfache Weise handeln, weil die besondere Thätigkeit jedes einzelnen Theils in jedem Augenblicke den Gang der Thätigkeit der andern Theile verändern könnte — aber worin soll man bei einer einfachen Substanz die Ursache für die Veränderung der Verrichtung suchen?

IX.

Brief an Basnage

zur Aufklärung der von Bayle im Neuen System über die Verbindung zwischen Seele und Körper bemerkten Schwierigkeiten.

Ich nehme mir die Freiheit, mein Herr, Ihnen die vorliegende Erläuterung über die Schwierigkeiten zu übersenden, die Herr Bayle in der Hypothese aufgefunden hat, die von mir zur Erklärung der Verbindung zwischen Körper und Seele aufgestellt worden ist. Nichts kann verbindlicher sein als die Art und Weise, in der er sich in Bezug auf mich geäußert hat, und ich fühle mich durch die Einwürfe geehrt, die von ihm im Artikel Rorarius seines Wörterbuchs aufgestellt sind. Zudem konnte ein so tiefer und gründlicher Geist, wie der seine, dies nicht thun, ohne zugleich zu belehren, und ich werde die lichtvollen Bemerkungen zu benutzen suchen, die er an dieser Stelle wie an andern Orten seines Werkes über den berührten Gegenstand ausgesprochen hat. Er verwirft nicht, was ich über die Erhaltung der Seele und selbst des Thieres gesagt hatte, ist aber, wie es scheint, noch nicht mit der Weise zufrieden, in der ich im Journal des Savans vom 27. Juni und 4. Juli 1695 und in der Histoire des Ouvrages des Savans vom Februar 1696[45]) die Verbindung und den Verkehr zwischen Seele und Körper zu erklären suchte.

Hier seine eigenen Worte, die den Punkt zu bezeichnen scheinen, wo ihm Schwierigkeiten aufgestoßen sind. Ich kann nicht begreifen, sagt er, wie die Verknüpfung innerer, freiwilliger Handlungen es zu Stande bringen sollte, daß die Seele eines Hundes, unmittelbar nachdem sie Freude empfunden hat, Schmerz empfände, selbst wenn sie ganz allein

im Universum wäre. Darauf erwidere ich, daß ich, als ich sagte, die Seele würde alles empfinden, was sie jetzt empfindet, selbst wenn nur Gott und sie in der Welt wären, mich eben nur einer Fiction bediente, indem ich etwas annahm, was auf natürliche Weise niemals eintreten kann, um dadurch anzudeuten, daß die Empfindungen und Gedanken der Seele nur eine Folge von dem sind, was bereits in ihr ist.[46]) Ich weiß nicht, ob der Beweis für die Unbegreiflichkeit, die Herr Bayle in jener Verknüpfung findet, einzig in dem gesucht werden soll, was er weiter unten sagt, oder ob er denselben gleich von vorn herein durch das Beispiel des freiwilligen Uebergangs von der Freude zum Schmerz hat andeuten wollen, indem er vielleicht zu verstehen geben wollte, daß dieser Uebergang dem Axiome widerspricht, demzufolge ein Ding immer in dem Zustande verharrt, in welchem es sich einmal befindet, wenn nicht ein Umstand eintritt, der es zum Wechsel nöthigt, und daß also das Thier, wenn es einmal Lust empfindet, dieselbe immer empfinden wird, sofern es allein ist oder nichts Aeußeres das Uebergehen zum Schmerze bewirkt. Wie dem aber auch sein mag, auf jeden Fall stimme ich jenem Axiome bei und behaupte sogar, daß es zu meinen Gunsten spricht, wie es denn in der That eine meiner Hauptstützen bildet. Schließen wir in der That nicht nach diesem Axiome, nicht blos daß ein ruhender Körper immer im Zustande der Ruhe bleiben, sondern auch daß ein sich bewegender Körper immer diese Bewegung oder diese Veränderung d. h. dieselbe Geschwindigkeit und dieselbe Richtung beibehalten wird, wenn kein Umstand eintritt, der ihn hindert? Demnach bleibt also ein Ding, so weit das von ihm abhängt, nicht blos in dem Zustande, in welchem es sich befindet, sondern fährt auch, wenn dieser Zustand ein Zustand der Veränderung ist, immer demselben Gesetze gemäß in der Veränderung fort. Nun liegt es aber meines Erachtens in der Natur der geschaffenen Substanz,

sich stetig zu verändern und zwar nach einer gewissen Ordnung, durch welche sie selbstthätigerweise (wenn ich mich dieses Wortes bedienen darf) durch alle die Zustände geführt wird, die ihr begegnen sollen, so daß der, welcher alles sieht, in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und künftigen Zustände sieht. Dieses Gesetz der Ordnung aber, welches die Individualität jeder besondern Substanz begründet, steht in genauer Beziehung zu dem, was in jeder andern Substanz und im gesammten Universum geschieht. Vielleicht ist es keine zu kühne Behauptung von mir, wenn ich sage, daß ich alles das zu beweisen vermag, für jetzt aber handelt es sich nur darum, es als eine mögliche und zur Erklärung der Erscheinungen geeignete Hypothese aufrecht zu erhalten. Danach führt nun das Gesetz für die Veränderung der Substanz des Geschöpfes dasselbe in obiger Weise in dem Augenblicke, wo eine Unterbrechung der Stetigkeit in seinem Körper erfolgt, von der Freude zum Schmerz, weil es in dem Gesetze der untheilbaren Substanz dieses Geschöpfes liegt, alles vorzustellen, was in seinem Körper in der Weise vorgeht, daß wir es empfinden, ja sogar in gewisser Weise und in Bezug auf diesen Körper alles vorzustellen, was in der Welt geschieht, da die substantiellen Einheiten nichts anderes sind als verschiedene Concentrationen des Universums, das nach den verschiedenen Gesichtspunkten vorgestellt wird, durch welche sich jene Einheiten von einander unterscheiden.[47])

Ich begreife wohl, fährt Herr Bayle fort, warum ein Hund unmittelbar von der Lust zum Schmerze übergeht, sobald man dem ausgehungerten, der eben ein Stück Brot verzehrt, plötzlich einen Stockstreich versetzt. Ich weiß nicht, ob man das hinlänglich begreift. Niemand weiß besser als Herr Bayle selbst, daß die große Schwierigkeit, die es zu erklären gilt, eben darin besteht, weshalb das, was im Körper vorgeht,

eine Veränderung in der Seele bewirkt, und daß gerade diese Thatsache die Vertheidiger der Gelegenheitsursachen gezwungen hat, die Sorgwaltung zu Hilfe zu rufen, mit der Gott sich nach ihrer Ansicht bemühen soll, der Seele beständig die Veränderungen vorzustellen, die sich in ihrem Körper vollziehen, während ich dagegen glaube, daß es in der ihr von Gott verliehenen Natur der Seele selbst liegt, sich vermöge ihrer eigenen Gesetze das vorzustellen, was in den Organen geschieht. Herr Bayle fährt dann fort:

Aber daß seine Seele derart eingerichtet sei, daß er in dem Augenblicke, wo er geschlagen wird, Schmerz empfinden würde, selbst wenn man ihn nicht schlüge, selbst wenn er ohne Störung und Behinderung an seinem Brote weiterfräße, das vermag ich durchaus nicht zu begreifen. Das entsinne ich mich auch nicht behauptet zu haben, und man kann es auch nur in metaphysischer Fiction sagen, wie wenn man annimmt, daß Gott irgend einen Körper vernichte, um ein Leeres zu schaffen, da das eine wie das andere der Ordnung der Dinge widerstreitet. Denn da die Natur der Seele bei Anbeginn in einer zur aufeinanderfolgenden Vorstellung der Veränderungen des Stoffes geeigneten Weise gebildet worden ist, so kann der angenommene Fall in der natürlichen Ordnung nicht eintreten. Gott konnte jeder Substanz ihre Erscheinungen unabhängig von denen jeder andern Substanz geben, allein auf diese Weise würde er so zu sagen eben so viele Welten ohne Zusammenhang geschaffen haben, als es Substanzen giebt, ungefähr wie gesagt wird, daß man, wenn man träumt, in seiner besondern Welt sei, und daß man in die gemeinsame Welt eintrete, wenn man erwacht. Allerdings haben auch die Träume eine Beziehung zu den Organen und den andern Theilen des Körpers, aber in einer weniger deutlichen Weise.[48]) Fahren wir mit Herrn Bayle fort.

Ich finde auch, sagt er, die Selbstbestimmung dieser Seele mit den Schmerzgefühlen und überhaupt allen Vorstellungen, die ihr mißbehagen, sehr wenig verträglich. Diese Unverträglichkeit würde unzweifelhaft vorhanden sein, wenn selbstbestimmt und freiwillig ein und dasselbe wäre. Alles Freiwillige ist selbstbestimmt, aber es giebt selbstbestimmte Handlungen, bei denen keine Wahl besteht, und die folglich nicht freiwillig sind. Es hängt nicht von der Seele ab, sich immer die Empfindungen zu geben, die ihr behagen, weil die Empfindungen, welche sie haben wird, abhängig sind von denen, die sie gehabt hat.[49])

Uebrigens, fährt Herr Bayle fort, scheint mir der Grund, weshalb dieser tüchtige Mann nicht dem Systeme der Cartesianer beipflichtet, auf einer falschen Voraussetzung zu beruhen, denn man kann durchaus nicht behaupten, daß das System der Gelegenheitsursachen die göttliche Thätigkeit auf dem Wege des Wunders (Deus ex machina) bei der wechselseitigen Abhängigkeit des Körpers und der Seele eingreifen lasse: denn da Gott nur den allgemeinen Gesetzen gemäß eingreift, so wirkt er hier durchaus nicht auf außergewöhnlichem Wege. Es ist dies nicht der einzige Grund, weshalb ich nicht dem cartesianischen Systeme beipflichte, und wenn man das meine ein wenig näher ins Auge faßt, so sieht man wohl, daß ich in ihm selbst das finde, was mich bestimmt, mich zu ihm zu bekennen. Wenn übrigens auch die Hypothese der Gelegenheitsursachen keine Wunder erforderte, so scheint mir doch meine eigene Hypothese noch andere Vorzüge zu besitzen. Ich habe gesagt, man könne zur Erklärung des Verkehrs, den man zwischen der Seele und dem Körper wahrzunehmen glaubt, drei Systeme aufstellen, nämlich

1. das System der Einwirkung beider Substanzen auf

einander, das in den Schulen gelehrt wird, und das ich, im gewöhnlichen Sinne genommen, mit den Cartesianern für unmöglich halte;

2. das System eines beständigen Ueberwachers, der in der einen Substanz vorstellt, was in der andern geschieht, ungefähr wie wenn ein Mensch immerfort zwei schlechte Uhren, die von selbst nie im Stande wären, die Uebereinstimmung mit einander zu erreichen, in Uebereinstimmung zu erhalten hätte — das ist das System der Gelegenheitsursachen; und

3. das System der natürlichen Uebereinstimmung beider Substanzen, so wie dieselbe zwischen zwei mit größter Sorgfalt gearbeiteten Uhren bestehen würde; und eben dies finde ich ebenso möglich wie das System des beständigen Ueberwachers und dabei des Urhebers jener Substanzen, Uhren oder Automaten würdiger. Sehen wir indessen einmal nach, ob das System der Gelegenheitsursachen in der That kein beständiges Wunder voraussetzt. Man verneint dies, weil Gott diesem Systeme zufolge nur nach allgemeinen Gesetzen handeln würde. Das gebe ich zu, allein meiner Meinung nach genügt das nicht, um die Wunder zu beseitigen: wenn Gott deren auch fortwährend verrichtete, so würden es nichtsdestoweniger Wunder bleiben, sobald man nur das Wort nicht im volksthümlichen Sinne als Bezeichnung für eine seltene und Verwunderung erregende Sache, sondern im philosophischen Sinne als Bezeichnung für das nimmt, was die Kräfte der Geschöpfe übersteigt. Es reicht nicht hin, wenn man sagt, daß Gott ein allgemeines Gesetz für dies oder jenes aufgestellt habe, denn neben dem Beschlusse bedarf es noch eines natürlichen Mittels zur Ausführung desselben, d. h. das, was geschieht, muß aus der von Gott den Dingen verliehenen Natur erklärt werden können. Die Naturgesetze sind nicht so willkürlich und gleichgiltig, wie verschiedene Leute meinen. Wenn Gott z. B. bestimmte, alle Körper sollten sich im

Kreise bewegen und die Radien der Kreise sollten im Verhältnis zu der Größe der Körper stehen, so würde man angeben müssen, daß es ein Mittel gäbe, dies durch einfachere Gesetze zu bewirken, oder man wird einräumen müssen, daß Gott es durch Wunder oder wenigstens durch Engel bewirken wird, die ausdrücklich mit dieser Mühewaltung beauftragt sind, ungefähr wie jene, die man ehemals für die Bewegung der Himmelssphären annahm. Ganz das nämliche würde der Fall sein, wenn jemand behauptete, Gott habe den Körpern eine natürliche und ursprüngliche Schwere verliehen, vermöge deren jeder nach dem Mittelpunkte seines Weltballs strebe, ohne von andern Körpern getrieben zu werden, denn meines Erachtens würde dieses System eines ununterbrochenen Wunders oder wenigstens der Beihilfe der Engel bedürfen.[50])

Kennt die innere thätige Kraft, welche den Formen der Körper mitgetheilt worden, die Folge der Handlungen, welche sie hervorbringen soll? Durchaus nicht, denn wir wissen aus Erfahrung, daß wir nicht wissen, ob wir binnen einer Stunde diese oder jene Vorstellung haben werden. Darauf erwidere ich, daß diese Kraft oder vielmehr diese Seele oder Form dieselben zwar nicht deutlich kennt, aber sie doch verworren wahrnimmt. In jeder Substanz giebt es Spuren alles dessen, was ihr geschehen ist und geschehen wird. Die unendliche Menge dieser Vorstellungen aber hindert uns, dieselben deutlich zu unterscheiden, so wie man beim Anhören des lauten, verworrenen Lärms einer großen Volksmenge keine Stimme von der andern zu unterscheiden vermag.[51])

Die Formen, fährt Herr Bayle fort, müßten also durch irgend ein äußeres Princip bei der Hervorbringung ihrer Handlungen geleitet werden. Würde das aber nicht der Deus ex machina sein, ganz wie im System der Gelegenheitsur-

sachen? Die eben gegebene Antwort beseitigt diese Folgerung. Im Gegentheil ist der gegenwärtige Zustand jeder Substanz die natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes, aber nur ein unendlicher Verstand vermag diese Folge zu erkennen, denn dieselbe umfaßt das Universum sowohl in den Seelen wie in jedem Theile der Materie.[52])

Herr Bayle schließt mit folgenden Worten: Endlich kann man, da Herr Leibniz die Seelen mit vielem Rechte für einfach und untheilbar hält, nicht begreifen, wie dieselben mit einer Uhr verglichen werden können, d. h. wie sie vermöge ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ihre Verrichtungen auf mannigfache Art verändern können, indem sie sich der selbstbestimmten Thätigkeit bedienen, die sie von ihrem Schöpfer empfangen haben. Man sieht klar und deutlich ein, daß ein einfaches Wesen immer gleichförmig handeln wird, wenn keine fremde Ursache es von seiner Bahn ablenkt. Wäre es aus mehreren Stücken zusammengesetzt wie eine Maschine, so würde es auf mannigfache Weise handeln, weil die besondere Thätigkeit jedes einzelnen Theils in jedem Augenblicke den Gang der Thätigkeit der andern Theile verändern könnte — worin aber soll man bei einer einfachen Substanz die Ursache für die Veränderung der Verrichtung suchen? Dieser Einwurf ist des Herrn Bayle würdig und gehört zu denen, welche eine Erläuterung am meisten verdienen. Allein ich meine, hätte ich dem nicht gleich von vorn herein vorgesehen, so würde mein System gar nicht der Prüfung werth sein. Ich habe die Seele mit einer Uhr nur hinsichtlich der geregelten Genauigkeit der Veränderungen verglichen, die selbst bei den besten Uhren nur unvollkommen, bei den Werken Gottes aber vollkommen ist; und man darf sagen, daß die Seele ein höchst genau gefertigter, unkörperlicher

Automat ist. Wenn oben gesagt wird, ein einfaches Wesen werde immer gleichförmig handeln, so ist dabei ein Unterschied zu machen: wenn gleichförmig handeln so viel bedeutet als beständig ein und demselben Gesetze der Ordnung oder Fortsetzung folgen wie bei einer gewissen Zahlenreihe oder -folge, so räume ich ein, daß jedes einfache und sogar jedes zusammengesetzte Wesen von selbst gleichförmig handelt; soll gleichförmig aber so viel heißen wie ähnlich, so lasse ich jene Behauptung nicht gelten. Hier ein Beispiel zur Erläuterung dieses Unterschiedes: eine parabolische Bewegung ist gleichförmig im ersten Sinne, nicht aber im zweiten, da die Theile der parabolischen Linie nicht unter sich ähnlich sind wie die Theile der geraden Linie. Allerdings beschreibt (im Vorbeigehen gesagt) ein einfacher, sich selbst überlassener Körper immer nur gerade Linien, wenn man nur das Centrum ins Auge faßt, das die Bewegung des ganzen Körpers vorstellt; da aber ein einfacher und starrer Körper, wenn er einmal eine Wirbelung oder Drehung um seinen Mittelpunkt empfangen hat, dieselbe in demselben Sinne und mit derselben Geschwindigkeit beibehält, so erhellt, daß ein sich selbst überlassener Körper vermittelst seiner vom Centrum entfernten Punkte kreisförmige Linien, wenn das Centrum ruht, und sogar gewisse Vierungslinien, wenn das Centrum sich in Bewegung befindet, beschreiben kann, Vierungslinien, die zur Ordinate die Linie haben werden, welche sich aus der vom Centrum durchlaufenen Geraden und dem Sinus zusammensetzt, dessen Sinus versus die Abscisse ist, indem der sich drehende Punkt an der Peripherie liegt, da jene Gerade eine gegebene ist.[53]) Auch muß beachtet werden, daß die Seele, so einfach sie ist, doch immer eine gleichzeitig aus mehreren Vorstellungen zusammengesetzte Empfindung hat, was für unsern Zweck dieselbe Wirkung thut, als wenn sie aus Stücken zusammengesetzt wäre wie eine Maschine. Denn jede vorhergehende Vorstellung hat

gemäß einem Gesetze der Ordnung, das für die Vorstellungen wie für die Bewegungen gilt, Einfluß auf die folgenden. Auch geben seit mehreren Jahrhunderten die meisten Philosophen, die den Seelen und den Engeln, die sie für völlig körperlos halten, Gedanken zuschreiben (der rein geistigen Wesen des Aristoteles gar nicht zu gedenken), eine selbstbestimmte Veränderung in einem einfachen Wesen zu. Ich füge noch hinzu, daß die Vorstellungen, welche sich gleichzeitig zusammen in ein und derselben Seele befinden, eine wahrhaft unendliche Menge von kleinen, ununterscheidbaren Empfindungen enthalten, welche die Folge zur Entwicklung bringen soll, und daß man sich daher nicht über die unendliche Mannigfaltigkeit dessen wundern darf, was mit der Zeit daraus entstehen soll. Alles das ist nur eine Folge der vorstellenden Natur der Seele, die in Folge des Zusammenhangs oder der Verbindung aller Theile der Welt das, was in ihrem Körper und in gewisser Weise in allen andern Körpern vorgeht und sogar das, was vorgehen wird, abspiegeln muß. Vielleicht hätte die Bemerkung hingereicht, daß Gott, da er körperliche Atome geschaffen habe, auch wohl unkörperliche geschaffen haben könne, welche die erstern vorstellen, aber ich meinte, es würde gut sein, etwas näher auf die Sache einzugehen.[54])

Uebrigens habe ich mit Vergnügen gelesen, was Herr Bayle im Artikel Zenon sagt.[55]) Vielleicht wird er inne werden, daß die Folgerungen daraus besser mit meinem Systeme harmoniren als mit jedem andern, denn das Wirkliche an der Ausdehnung und an der Bewegung besteht nur in der Begründung der Ordnung und der geregelten Folge der Erscheinungen und der Vorstellungen. Sowohl die Akademiker und Skeptiker wie ihre Gegner scheinen hauptsächlich nur deshalb in Verlegenheit gerathen zu sein, weil sie in den sinnlichen Außendingen eine größere Wirklichkeit als die geregelter Erscheinungen suchten. Wir machen uns einen Begriff von der Ausdehnung

indem wir uns einen Begriff von einer Ordnung bei den gleichzeitig bestehenden Dingen machen; in der Weise einer Substanz aber dürfen wir sie uns so wenig vorstellen wie den Raum. Es verhält sich damit gerade wie mit der Zeit, die dem Geiste nur eine Ordnung in den Veränderungen vorstellt. Und was die Bewegung anlangt, so ist das darin enthaltene Wirkliche nur die Kraft oder das Vermögen d. h. etwas, das im gegenwärtigen Zustande enthalten ist, der eine Veränderung für die Zukunft in sich trägt.[56]) Alles übrige ist nur Erscheinung und Beziehung. Die nähere Erwägung meines Systems zeigt auch, daß sich, wenn man den Dingen auf den Grund geht, bei der Mehrzahl der philosophischen Secten mehr Vernunft findet, als man glaubte. Die geringe substantielle Wirklichkeit der sinnlichen Dinge bei den Skeptikern, die Zurückführung aller Dinge auf Harmonien oder Zahlen, Ideen oder Vorstellungen bei den Pythagoräern und Platonikern, das Eine und zugleich Alles ohne jeden Spinozismus bei Parmenides und Plotin, die mit der Selbstbestimmung der andern verträgliche Verknüpfung der Stoiker, die Philosophie des Lebendigen der Kabbalisten und Hermetiker, die allen Dingen Empfindung beilegen, die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker und im Gegensatze dazu die mechanische Erklärung aller einzelnen Erscheinungen nach Demokrit und den Neuern u. s. w. — alles dies findet sich gleichsam in ein perspectivisches Centrum vereinigt, von wo aus der Gegenstand, der beim Anblick von jedem andern Orte aus verworren erscheint, seine Regelmäßigkeit und die Angemessenheit seiner Theile erkennen läßt. Man hat aus Sectengeist gefehlt, indem man sich durch Verwerfung der übrigen Systeme Schranken setzte. Die formalistischen Philosophen tadeln die materialistischen oder Corpuscular-Philosophen, und umgekehrt. Man zieht sowohl der Eintheilung und Feinheit wie dem Reichthum und der Schönheit der Natur übel angebrachte

Grenzen, wenn man Atome und Leeres annimmt, wenn man — wie selbst die Cartesianer — sich gewisse erste Elemente statt der wahrhaften Einheiten vorstellt, und wenn man nicht in allem das Unendliche und im Kleinsten den genauen Ausdruck des Größten in Verbindung mit dem Streben eines jeden Dinges anerkennt, sich in einer vollkommenen Stufenfolge zu entwickeln, was die bewunderungswürdigste und schönste Wirkung des höchsten Princips ist, dessen Weisheit denen, welche die Einrichtung des Ganzen zu erfassen vermöchten, nichts Besseres zu wünschen übrig lassen würde.

X.

Bayles zweite Kritik

des Systems der vorherbestimmten Harmonie.

Ich beginne mit der Erklärung, daß ich mich der gegen das System des Herrn Leibniz vorgebrachten kleinen Schwierigkeiten wegen glücklich schätze, da dieselben zu Erwiderungen Anlaß gaben, die mir den Gegenstand näher erläuterten und mich das Bewunderungswürdige daran besser kennen lehrten. Ich sehe jetzt dies neue System für eine wichtige Eroberung an, die die Grenzen der Philosophie erweitert. Bis jetzt hatten wir nur zwei Hypothesen, die der Scholastiker und die der Cartesianer: die erstere war ein Weg der Einwirkung des Körpers auf die Seele und der Seele auf den Körper, die andere ein Weg der Beihilfe oder der gelegentlichen Causalität. Hier nun haben wir einen neuen Erwerb, den man mit dem Pater Lami[57]) Weg der vorherbestimmten Harmonie nennen kann. Wir verdanken denselben dem Herrn Leibniz, und es läßt sich nichts erdenken, was von der Ei-

sicht und der Macht des Urhebers aller Dinge eine höhere Vorstellung gäbe. Dieser Umstand in Verbindung mit dem Vorzuge, daß es jeden Gedanken an eine Leitung auf dem Wege des Wunders beseitigt, würde mich nöthigen, dies neue System dem der Cartesianer vorzuziehen, wenn ich mir von der Möglichkeit des Weges der vorherbestimmten Harmonie irgend eine Vorstellung machen könnte. Dabei bitte ich zu beachten, daß ich, wenn ich zugebe, daß dieser Weg jeden Gedanken an eine Leitung auf dem Wege des Wunders ausschließt, damit keineswegs meine frühere Behauptung zurücknehme, daß das System der Gelegenheitsursachen die göttliche Thätigkeit nicht auf dem Wege des Wunders eingreifen lasse. Ich bin mehr als je überzeugt, daß ein Vorgang, damit er ein Wunder sei, von Gott als eine Ausnahme von den allgemeinen Gesetzen hervorgebracht werden muß, und daß alle die Dinge, deren unmittelbarer Urheber er jenen Gesetzen gemäß ist, von einem Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes verschieden sind.[58]) Da ich jedoch bei diesem Streite möglichst viel Punkte bei Seite zu setzen wünsche, so stimme ich bei, wenn man behauptet, das sicherste Mittel, jeden Gedanken an Wunder zu beseitigen, bilde die Annahme, daß die geschaffenen Substanzen in thätiger Weise die unmittelbaren Ursachen der natürlichen Wirkungen sind. Ich unterdrücke daher das, was ich gegen diesen Theil der Antwort des Herrn Leibniz geltend machen könnte. Ebenso enthalte ich mich aller der Einwürfe, die seiner Ansicht nicht mehr entgegen sind als der einiger andern Philosophen. Demgemäß werde ich auch die Schwierigkeiten bei Seite lassen, welche der Hypothese widerstreiten, daß das Geschöpf die Kraft der Bewegung von Gott erhalte. Dieselben sind groß und beinahe unüberwindlich, aber das System des Herrn Leibniz ist ihnen nicht mehr ausgesetzt als das der Peripatetiker, und ich bin nicht einmal sicher, ob die Cartesianer die Behauptung wagen würden, Gott vermöge

nicht, unserer Seele die Kraft zu handeln mitzutheilen. Wenn sie es behaupten, wie können sie dann einräumen, daß Adam sündigte? Wagen sie es aber nicht zu behaupten, so entkräften sie die Gründe, durch welche sie beweisen wollen, daß der Stoff keiner Art von Thätigkeit fähig sei.[59]) Ebenso wenig glaube ich, daß es Herrn Leibniz weniger leicht sei als den Cartesianern und andern Philosophen, sich vor dem Einwand des mechanischen Fatums, dieser Vernichtung der menschlichen Freiheit, zu schützen. Lassen wir also das bei Seite und sprechen wir nur von dem, was dem Systeme der vorherbestimmten Harmonie eigenthümlich ist.

I. Meine erste Bemerkung soll die sein, daß dies System die Macht und die Geschicklichkeit der göttlichen Kunst über das Begreifliche hinaus erhebt. Man stelle sich ein Schiff vor, das ohne jedes Gefühlsvermögen und Bewußtsein und ohne jede Leitung durch ein erschaffenes oder unerschaffenes Wesen die Fähigkeit besitzt, sich von selbst so angemessen zu bewegen, daß es immer guten Wind hat, daß es den Wirbeln und den Klippen ausweicht, daß es Anker wirft, wo es nöthig ist, und sich genau zur rechten Zeit in einen Hafen zurückzieht; man nehme dazu noch, daß ein solches Schiff in dieser Weise eine ganze Reihe von Jahren auf dem Wasser treibt, immer so gewendet und gestellt, wie es in Rücksicht auf die Luftveränderungen und die verschiedene Lage und Gestalt der Meere nöthig ist, und man wird zugeben, daß die Unendlichkeit Gottes für die Mittheilung einer solchen Fähigkeit an ein Schiff nicht zu groß ist, und sogar behaupten, die dem Schiffe eigene Natur sei gar nicht im Stande, diese Fähigkeit von Gott zu empfangen. Das, was Herr Leibniz von der Maschine des menschlichen Körpers annimmt, ist aber noch weit wunderbarer und überraschender als alles dies. Wenden wir sein System der Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper hier einmal auf die Person Cäsars an.

II. Nach diesem Systeme muß man annehmen, der Körper Julius Cäsars habe seine Bewegungsfähigkeit in der Weise ausgeübt, daß er von seiner Geburt bis zu seinem Tode eine ununterbrochene Reihe von Veränderungen vornahm, die mit der größten Genauigkeit den Veränderungen einer gewissen Seele entsprachen, die er nicht kannte, und die keinen Einfluß auf ihn ausübte. Ferner muß man annehmen, daß die Regel, nach der diese Fähigkeit des Cäsar'schen Körpers ihre einzelnen Handlungen hervorbringen mußte, derart war, daß er an einem bestimmten Tage zu einer bestimmten Stunde in den Senat gegangen sein, daß er dort bestimmte Worte ausgesprochen haben würde u. s. w., selbst wenn es Gott gefallen hätte, die Seele Cäsars am Tage nach ihrer Schöpfung wieder zu vernichten. Endlich muß man annehmen, daß diese Bewegungsfähigkeit sich genau nach der Beweglichkeit der Gedanken dieses ehrgeizigen Kopfes veränderte und modificirte, und daß sie sich gerade in diesen statt in einen andern Zustand versetzte, weil die Seele Cäsars gerade von diesem zu jenem Gedanken überging. Vermag nun wohl eine blinde Kraft, die nie erneuert worden und sich selbst überlassen ist, einzig in Folge eines ihr dreißig oder vierzig Jahre früher mitgetheilten Eindrucks sich so zu modificiren, ohne daß sie jemals Kenntnis von ihrer Aufgabe hat? Ist das nicht weit unbegreiflicher als jene Seefahrt, von der ich oben sprach?

III. Die Schwierigkeit wird noch dadurch vergrößert, daß eine menschliche Maschine eine fast unendliche Menge von Organen enthält und beständig dem Anprall der umgebenden Körper ausgesetzt ist,*) die durch zahllose ver-

*) Man beachte, daß nach Herrn Leibniz das Thätige an jeder Substanz eine Sache ist, die auf eine wirkliche Einheit zurückgeführt werden muß. Da nun der Körper jedes Menschen aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist, so muß jede ein Princip der Thätigkeit besitzen, das in Wirklichkeit von dem Thätigkeitsprincipe jeder einzelnen

schiedene Erschütterungen tausend verschiedene Modificationen in ihr erregen. Wie ist nun zu begreifen, daß nie eine Störung bei dieser vorherbestimmten Harmonie eintritt, und daß sie während des längsten Menschenlebens ihren Gang geht, trotz der zahllosen Verschiedenheiten der auf einander einwirkenden Thätigkeit so vieler Organe, die auf allen Seiten von einer Unzahl theils warmer, theils kalter, theils feuchter, theils trockener, immer thätiger, immer auf diese oder jene Weise die Nerven reizender Körperchen umgeben sind? Ich gebe zu, daß die Vielfältigkeit der Organe und die Vielfältigkeit der äußern Kräfte ein nothwendiges Werkzeug für die beinahe unendliche Mannigfaltigkeit der Veränderungen des menschlichen Körpers sind, aber wird diese Mannigfaltigkeit auch jene Genauigkeit besitzen, deren es hier bedarf? wird sie nie die Uebereinstimmung dieser Veränderungen mit denen der Seele stören? Das scheint völlig unmöglich.[60])

IV. Vergebens steckt man sich hinter die Macht Gottes, um behaupten zu können, daß die Thiere nur Automaten seien, vergebens legt man dar, daß Gott so künstlich gearbeitete Maschinen habe herstellen können, daß die Stimme eines Menschen, das von einem Gegenstande zurückgeworfene Licht u. s. w. sie genau so berührt, wie nöthig ist, damit sie sich auf diese oder jene Weise bewegen. Mit Ausnahme eines Theils der Cartesianer verwirft alle Welt diese Annahme, und auch kein Cartesianer würde derselben beitreten, wenn man sie auch auf die Menschen ausdehnen d. h. behaupten wollte, Gott habe Körper schaffen können, welche völlig mechanisch verrichten, was wir die Menschen verrichten sehen. Indem man dies bestreitet, will man der

---

andern verschieden ist. Er behauptet ferner, daß die Thätigkeit jedes Princips eine selbstbestimmte sei. Das muß aber ihre Wirkungen ins Unendliche vermannigfachen und sie stören, denn der Anprall der umgebenden Dinge muß der natürlichen Selbstbestimmung jedes einzelnen einigen Zwang anthun.

Macht und dem Wissen Gottes durchaus keine Schranken setzen, sondern nur andeuten, wie die Natur der Dinge es nicht zuläßt, daß die dem Geschöpfe mitgetheilten Fähigkeiten nicht nothwendiger Weise gewisse Grenzen haben. Die Thätigkeit der Geschöpfe muß mit aller Nothwendigkeit ihrem wesentlichen Zustande angemessen sein und sich gemäß der Eigenthümlichkeit vollziehen, die jeder einzelnen Maschine zukommt, denn nach dem philosophischen Axiome*) paßt sich alles Aufgenommene der Fähigkeit des Gegenstandes an. Man kann daher die Hypothese des Herrn Leibniz als unmöglich verwerfen, weil sie größere Schwierigkeiten enthält als die Hypothese der Automaten: sie setzt eine beständige Harmonie zwischen zwei Substanzen voraus, die durchaus nicht auf einander einwirken; wenn aber die Diener Automaten wären und jedes Mal genau das ausführten, was ihr Gebieter ihnen beföhle, so geschähe das immer noch nicht ohne eine wirkliche Einwirkung des Gebieters auf sie: er würde Worte aussprechen, Zeichen machen, die in realer Weise die Organe der Diener erschüttern würden.

V. Betrachten wir nun die Seele Cäsars: da werden wir noch mehr Unmöglichkeiten finden. Diese Seele befand sich in der Welt, ohne dem Einflusse irgend eines Geistes zugänglich zu sein. Die Kraft, welche sie von Gott empfangen hatte, war das alleinige Princip der einzelnen Handlungen, welche sie in jedem Augenblicke hervorbrachte, und wenn diese Handlungen von einander verschieden waren, so rührte das durchaus nicht daher, daß etwa die einen unter Mitwirkung einiger Antriebe hervorgebracht wurden, die bei den andern nicht mitwirkten, denn die menschliche Seele ist einfach, untheilbar und unkörperlich. Herr Leibniz giebt das selbst zu, wenn er es aber nicht

*) Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. (Was aufgenommen wird, wird nach Weise des Aufnehmenden aufgenommen.)

zugäbe, sondern im Gegentheil mit dem gemeinen Haufen der Philosophen und einigen der ausgezeichnetsten Metaphysiker unseres Jahrhunderts*) annähme, daß eine Zusammensetzung aus verschiedenen, in bestimmter Weise geordneten Stofftheilen im Stande sei, zu denken, so würde ich sogleich seine Hypothese als vollkommen unmöglich ansehen, und es würden sich andere Mittel zu ihrer Widerlegung darbieten, mit denen ich jedoch hier nichts zu schaffen habe, da er die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele anerkennt und eben darauf seine Hypothese aufbaut. Kommen wir auf die Seele Cäsars zurück: nennen wir dieselbe einen unkörperlichen Automaten**) und vergleichen wir sie mit einem Atome Epikurs d. h. mit einem Atome, das auf allen Seiten vom leeren Raume umgeben ist und nie mit einem andern Atome zusammentrifft. Dieser Vergleich ist durchaus richtig, denn einerseits besitzt das Atom eine natürliche Kraft, sich zu bewegen, und übt dieselbe, ohne durch irgend etwas unterstützt und ohne durch irgend eine Sache behindert oder gestört zu werden, und andererseits ist die Seele Cäsars ein Geist, der die Fähigkeit empfangen hat, sich Gedanken zu verleihen, und dieselbe ohne Beeinflussung von Seiten eines andern Geistes oder irgend eines Körpers ausübt. Nichts unterstützt sie, nichts hindert sie. Wenn man nun die Gemeinbegriffe und die Vorstellungen von der Ordnung zu Rathe zieht, so wird man finden, daß jenes Atom niemals innehalten darf, und daß es, wenn es sich im verflossenen Augenblicke bewegt hat, sich auch im gegenwärtigen und in allen folgenden bewegen muß, und daß dabei die Art seiner Bewegung immer die nämliche sein muß. Es ist dies die Folgerung aus einem von Herrn Leibniz gutgeheißenen Axiome, dem zufolge ein

*) Wie z. B. Herr Locke.

**) Herr Leibniz selbst bedient sich dieses Ausdrucks. Die Seele, sagt er, ist ein höchst genau gefertigter, unkörperlicher Automat.

Ding immer in dem Zustande verharrt, in welchem es sich einmal befindet, wenn nicht ein Umstand eintritt, der es zum Wechsel nöthigt ..... Wir schließen, sagt er,*) nicht blos daß ein ruhender Körper immer im Zustande der Ruhe bleiben, sondern auch daß ein sich bewegender Körper immer diese Bewegung oder diese Veränderung d. h. dieselbe Geschwindigkeit und dieselbe Richtung beibehalten wird, wenn kein Umstand eintritt, der ihn hindert. Jeder sieht danach klar und deutlich ein, daß jenes Atom, mag es sich nun in Folge einer angestammten Kraft, wie Demokrit und Epikur behaupteten, oder in Folge einer vom Schöpfer empfangenen Kraft bewegen, immer gleichförmig und gleichmäßig in derselben Richtung vorrücken wird, ohne daß es vorkommt, daß es bisweilen zur Linken oder zur Rechten von seinem Wege abgeht oder gar zurückweicht. Man machte sich über Epikur lustig, als er die abweichende Bewegung der Atome erfand: er nahm dieselbe ohne allen Grund an, um sich dadurch aus dem Labyrinthe der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Dinge herauszuwinden, vermochte aber keine Begründung für diesen neuen Theil seiner Hypothese vorzubringen. Derselbe verstieß gegen die klarsten Begriffe unseres Geistes, denn jeder sieht ein, daß ein Atom, um, nachdem es zwei Tage lang eine gerade Linie beschrieben hat, zu Anfang des dritten vom Wege abzuweichen, entweder auf ein Hindernis stoßen oder unversehens von einer Lust zu dieser Abweichung angewandelt werden oder endlich irgend eine Triebfeder enthalten muß, die in jenem Augenblicke zu wirken beginnt. Der erste dieser Gründe ist im leeren Raume undenkbar. Der zweite ist unmög-

---

*) Herr Leibniz erklärt, daß er diesem Axiome beipflichte. Und ich behaupte sogar, fügt er hinzu, daß es zu meinen Gunsten spricht, wie es denn in der That eine meiner Hauptstützen bildet.

lich, da ein Atom nicht die Fähigkeit besitzt, zu denken. Der dritte ist bei einem völlig und unbedingt einheitlichen Körper gleichfalls unmöglich. Machen wir von alle dem etwas Gebrauch.

VI. Die Seele Cäsars ist ein Ding, dem die Einheit im strengsten Sinne des Wortes zukommt. Die Fähigkeit, sich Gedanken verleihen zu können, ist eine Eigenthümlichkeit ihrer Natur*): sie hat dieselbe bezüglich des Besitzes wie bezüglich der Ausübung von Gott empfangen. Wenn nun der erste Gedanke, den sie sich verleiht, ein Lustgefühl ist, so ist nicht einzusehen, warum der zweite nicht ebenfalls ein Lustgefühl sein soll, denn wenn die Totalursache einer Wirkung dieselbe bleibt, so kann auch die Wirkung nicht wechseln. Nun empfängt aber diese Seele im zweiten Augenblicke ihres Daseins keine neue Fähigkeit zu denken, sie behält nur die Fähigkeit, die sie bereits im ersten Augenblicke besaß, und ist auch im zweiten Augenblicke ebenso unabhängig von der Mitwirkung jeder andern Ursache wie im ersten: sie muß also im zweiten Augenblicke denselben Gedanken hervorbringen, den sie im ersten hervorbrachte. Wenn man mir einwirft, daß sie sich in einem Zustande der Veränderung befinden soll und sich also nicht in dem Falle befinde, den ich angenommen habe, so entgegne ich, daß ihre Veränderung der des Atoms gleichen wird, denn ein Atom, das sich beständig in derselben Richtung bewegt, erlangt in jedem Augenblicke eine neue Lage, die jedoch der vorhergehenden Lage ähnlich ist. Damit also eine Seele im Zustande der Veränderung beharre, reicht es schon hin, wenn sie sich einen neuen Gedanken verleiht, der dem vorhergehenden ähnlich ist. Halten wir sie aber nicht so eng gebunden, bewilligen wir ihr die Umwandlung der Gedanken: dabei muß aber der Uebergang von einem Gedanken zu einem andern wenig-

*) Nach dem Systeme des Herrn Leibniz nämlich.

stens einen auf der Aehnlichkeit beruhenden Grund haben. Wenn ich nun annehme, daß die Seele Cäsars in einem bestimmten Augenblicke einen Baum sieht, der Blätter und Blüten hat, so kann ich allerdings begreifen,*) daß sie sogleich einen Baum zu sehen wünscht, der nur Blätter, und sodann einen andern, der nur Blüten hat, und daß sie sich auf diese Weise mehrere Bilder schaffen wird, die eins aus dem andern entstehen — die excentrischen Uebergänge von Schwarz zu Weiß, von Ja zu Nein und jene ungeordneten Sprünge von der Erde zum Himmel, die dem menschlichen Gedanken so geläufig sind, kann man sich jedoch nicht als möglich vorstellen. Man vermag nicht zu begreifen, wie Gott in die Seele Cäsars jenes Princip habe legen können, von dem hier die Rede ist. Ohne Zweifel ist es ihm mehr als einmal geschehen, daß er, während er die Brust nahm, von einer Nadel gestochen wurde. Nach der hier in Rede stehenden Hypothese müßte nun seine Seele nach den angenehmen Vorstellungen der Süßigkeit der Milch, die sie zwei oder drei Minuten gehabt hatte, sich unmittelbar von selbst zu einer Schmerzempfindung modificirt haben. Aber durch welchen Antrieb wurde sie denn bestimmt, ihr Lustgefühl zu unterbrechen und sich unversehens ein Schmerzgefühl zu verleihen, ohne daß etwas sie benachrichtigt hatte, sich auf die Veränderung vorzubereiten, und ohne daß etwas Neues in ihrer Substanz vorgegangen war? Wenn man das Leben dieses ersten römischen Kaisers durchgeht, wird man bei jedem Schritte Stoff zu einem noch stärkern Einwurfe finden, als dieser ist.

VII. Einigermaßen begreiflich würde die Sache werden, wenn man annähme, die menschliche Seele sei nicht ein

*) Ich sage dies nur einräumungsweise, d. h. ich will hier nicht die Gründe geltend machen, denen zufolge wir nicht begreifen können, wie ein erschaffener Geist sich selbst Vorstellungen zu verleihen vermag.

Geist, sondern vielmehr eine Legion von Geistern, von denen jeder seine Verrichtungen hat, die genau so beginnen und enden, wie die Veränderungen, die im Körper vorgehen, es erfordern. Demgemäß müßte dann gesagt werden, daß etwas, was einem großen Geräth von Rädern und Federn oder von einander reizenden Stoffen gleicht und der Veränderlichkeit unserer Maschine[61]) gemäß angeordnet ist, die Thätigkeit jedes einzelnen von diesen Geistern für diese oder jene Zeit erweckt oder einschläfert; aber alsdann würde die menschliche Seele keine Substanz mehr, sondern ein ens per aggregationem (durch Anhäufung entstandenes Ding), ein Gefüge und ein Haufen von Substanzen sein, ganz wie die stofflichen Wesen. Wir suchen jedoch hier ein einheitliches Wesen, das bald die Freude, bald den Schmerz u. s. w. bildet, und nicht mehrere Wesen, von denen eins die Hoffnung, ein anderes die Verzweiflung u. s. w. hervorbringt.

Die vorstehenden Einwürfe bilden nur eine umfassendere Entwicklung derjenigen, welche Herr Leibniz zu prüfen mir die Ehre erwies. Nun noch einige Bemerkungen über seine Antwort.

VIII. Er sagt: Das Gesetz für die Veränderung der Substanz des Geschöpfes führt dasselbe in dem Augenblicke, wo eine Unterbrechung der Stetigkeit in seinem Körper erfolgt, von der Freude zum Schmerz, weil es in dem Gesetze der untheilbaren Substanz dieses Geschöpfes liegt, alles vorzustellen, was in seinem Körper in der Weise vorgeht, daß wir es empfinden, ja sogar in gewisser Weise und in Bezug auf diesen Körper alles vorzustellen, was in der Welt geschieht. Diese Worte geben eine sehr gute Erklärung der Grundlagen dieses Systems: sie sind so zu sagen die Lösung und der Schlüssel — gleichzeitig aber bilden sie den Gesichtspunkt für die Einwürfe derjenigen, welche diese neue Sy-

pothese unmöglich finden. Das Gesetz, von welchem darin die Rede ist, hat einen Beschluß Gottes zur Voraussetzung und zeigt, worin dies System mit dem der Gelegenheitsursachen übereinstimmt. Die beiden Systeme treffen in dem Punkte zusammen, daß es Gesetze giebt, denen zufolge die menschliche Seele sich das vorstellen muß, was im Körper des Menschen in der Weise geschieht, daß wir es empfinden. Sie weichen aber hinsichtlich der Weise der Ausführung von einander ab. Die Cartesianer behaupten, Gott sei der Vollzieher jener Gesetze: Herr Leibniz ist der Ansicht, daß die Seele selbst sie ausführe. Eben das scheint mir unmöglich, da die Seele nicht die Werkzeuge besitzt, die sie behufs einer solchen Ausführung haben müßte. Wie unendlich aber auch das Wissen und die Macht Gottes sei, so vermag er doch nicht durch eine Maschine, der ein gewisser Bestandtheil fehlt, das zu bewirken, was die Mitwirkung dieses Bestandtheils erfordert. Er müßte die Stelle des mangelnden Stücks vertreten — aber in diesem Falle würde er und nicht die Maschine es sein, was die Wirkung hervorbringt. Zeigen wir nun, daß die Seele nicht die zur Ausführung des in Rede stehenden göttlichen Gesetzes erforderlichen Werkzeuge besitzt und bedienen wir uns dabei eines Vergleichs.

Denken wir uns nach Belieben ein von Gott erschaffenes Thier, das bestimmt ist, unausgesetzt zu singen. Es wird immerfort singen, das ist unzweifelhaft, wenn aber Gott ihm eine gewisse Tabulatur bestimmt, so muß er ihm dieselbe durchaus entweder vor Augen stellen oder sie ihm ins Gedächtnis einprägen oder endlich ihm eine Muskeleinrichtung verleihen, die den Gesetzen der Mechanik gemäß bewirkt, daß ein bestimmter Ton immer genau nach der Ordnung der Tabulatur dem andern folgt. Andernfalls ist nicht zu begreifen, wie jenes Thier jemals im Stande sein sollte, sich der ganzen Folge der Noten an-

zupassen, die Gott aufgestellt hat. Wenden wir nun einen gleichen Plan auf die menschliche Seele an. Herr Leibniz will, daß dieselbe nicht nur die Fähigkeit empfangen habe, sich unausgesetzt Gedanken zu verleihen, sondern auch das Vermögen, immer einer gewissen Ordnung von Gedanken zu folgen, die den beständigen Veränderungen der körperlichen Maschine entspricht. Diese Gedankenreihenfolge gleicht der Tabulatur für das Singthier, von dem wir oben sprachen. Müßte nun die Seele, um ihre Vorstellungen oder ihre Modificationen jener Gedankentabulatur gemäß in jedem Augenblicke zu wechseln, nicht die Folge der Noten kennen und thatsächlich daran denken? Die Erfahrung zeigt aber, daß sie nichts davon weiß. Müßte es in Ermanglung dieser Kenntnis nicht wenigstens eine Reihe von besondern Werkzeugen in ihr geben, die jedes eine nothwendige Ursache dieses oder jenes Gedankens wären? Müßten nicht diese Werkzeuge eine solche Lage haben, daß genau eines nach dem andern seine Verrichtung thäte, gemäß der vorherbestimmten Uebereinstimmung zwischen den Veränderungen der körperlichen Maschine und den Gedanken der Seele? Nun ist aber sicher, daß eine unkörperliche, einfache und untheilbare Substanz nicht aus dieser zahllosen Menge besonderer Werkzeuge zusammengesetzt sein kann, die gemäß der Anordnung in besagter Tabulatur eins vor dem andern ihren Platz haben. Es ist also unmöglich, daß die menschliche Seele jenes Gesetz in Ausführung bringe.

Herr Leibniz nimmt an, daß dieselbe zwar ihre künftigen Vorstellungen nicht deutlich kenne, aber sie doch verworren wahrnimmt, und daß es in jeder Substanz Spuren alles dessen giebt, was ihr geschehen ist und geschehen wird.*) Aber die unendliche

---

*) Eben das vermag man bei einer untheilbaren, einfachen, unkörperlichen Substanz nicht zu begreifen.

Menge dieser Vorstellungen hindert uns, dieselben zu unterscheiden ..... Der gegenwärtige Zustand jeder Substanz ist die natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ..... Die Seele, so einfach sie ist, hat doch immer eine gleichzeitig aus mehreren Vorstellungen zusammengesetzte Empfindung, was für unsern Zweck dieselbe Wirkung thut, als ob sie aus Stücken zusammengesetzt wäre wie eine Maschine. Denn jede vorhergehende Vorstellung hat gemäß einem Gesetze der Ordnung, das für die Vorstellungen wie für die Bewegungen gilt, Einfluß auf die folgenden ..... Die Vorstellungen, welche sich gleichzeitig zusammen in ein und derselben Seele befinden, enthalten eine wahrhaft unendliche Menge von kleinen, ununterscheidbaren Empfindungen, welche die Folge zur Entwicklung bringen soll, und man darf sich daher nicht über die unendliche Mannigfaltigkeit dessen wundern, was mit der Zeit daraus entstehen muß. Alles das ist nur eine Folge der vorstellenden Natur der Seele, die in Folge des Zusammenhangs oder der Verbindung aller Theile der Welt das, was in ihrem Körper und in gewisser Weise in allen andern Körpern vorgeht, und sogar das, was vorgehen wird, abspiegeln muß. Ich habe darauf nicht viel zu erwidern: ich sage nur, daß diese Hypothese, sobald sie gehörig entwickelt sein wird, das richtige Mittel ist, um alle Schwierigkeiten zu lösen. Herr Leibniz hat bei dem Scharfblick seines großen Geistes den ganzen Umfang und die ganze Stärke des Einwurfs erfaßt und zugleich erkannt, wo die Quelle für das Mittel gegen die Hauptschwierigkeit gesucht werden muß. Ich bin überzeugt, daß er alles Bedenklichere in seinem Systeme beseitigen und uns treffliche Dinge über die Natur der Geister mit-

theilen wird. Niemand kann mit mehr Nutzen und größerer Sicherheit Wanderungen durch die übersinnliche Welt machen als er. Ich hoffe, daß seine trefflichen Erläuterungen die Unmöglichkeiten beseitigen werden, die sich bis jetzt meinem Geiste aufdrängen, und daß er meine Einwürfe und sogar die des Dominus François Lami lösen wird, und eben in dieser Hoffnung habe ich ohne Schmeichelei sagen können, daß sein System für eine wichtige Eroberung angesehen werden muß.

Darüber, daß Gott, während es nach der Annahme der Cartesianer nur ein einziges allgemeines Gesetz für die Verbindung aller Geister mit den Körpern giebt, nach seiner Ansicht jedem Geiste ein besonderes Gesetz giebt, woraus zu folgen scheint, daß die ursprüngliche Verfassung jedes Geistes specifisch von jeder andern verschieden ist, wird er sich keine Sorgen machen.*) Behaupten nicht auch die Thomisten, daß es in der Gattung der Engel eben so viele Arten wie Individuen gebe?

XI.

Entgegnung

auf die in der zweiten Auflage des Bayleschen Wörterbuchs enthaltenen Bemerkungen

über das System der vorherbestimmten Harmonie

Im Juni und Juli 1695 hatte ich in das Pariser Journal des Savans einige Abhandlungen über ein neues

---

*) Es giebt nie zwei Menschen, die, ich sage nicht: einen Monat, sondern nur zwei Minuten lang dieselben Gedanken hätten. Das Princip des Denkens muß also bei jedem eine besondere Natur und Regel haben.

System einrücken lassen, die mir zur Erklärung der Verbindung zwischen Seele und Körper geeignet schienen, und in denen ich statt des Weges der Einwirkung der Scholastiker und des Weges der Beihilfe der Cartesianer den Weg der vorherbestimmten Harmonie gebraucht hatte. Herr Bayle, der den abstractesten Betrachtungen die Annehmlichkeit zu geben weiß, deren sie bedürfen, um den Leser zu fesseln, und ihnen zugleich auf den Grund geht, indem er sie in das richtige Licht setzt, hatte die Güte gehabt, dies System durch seine Bemerkungen im Artikel Rorarius seines Wörterbuchs zu bereichern; da er aber darin gleichzeitig Schwierigkeiten vorbrachte, hinsichtlich derer er einige Erläuterungen für nothwendig erachtete, so suchte ich ihm in der Histoire des Ouvrages des Savans vom Juli 1698 in dieser Beziehung Genüge zu thun. Darauf hat nun Herr Bayle soeben in der zweiten Auflage seines Wörterbuchs im nämlichen Artikel Rorarius geantwortet. Er besitzt die Artigkeit, zu sagen, daß meine Erwiderungen den Gegenstand besser entwickelt haben, und daß er, wenn die Möglichkeit der Hypothese der vorherbestimmten Harmonie gehörig dargethan wäre, keinen Anstand nehmen würde, dieselbe der Hypothese der Cartesianer vorzuziehen, da sie eine hohe Vorstellung von dem Urheber der Dinge giebt und (beim gewöhnlichen Laufe der Natur) jeden Gedanken an ein Verfahren auf dem Wege des Wunders ausschließt. Indessen scheint ihm noch schwer begreiflich, daß diese vorherbestimmte Harmonie möglich sei, und um dies darzuthun, beginnt er mit etwas seiner Ansicht nach Leichterm, das man dessenungeachtet wenig ausführbar findet: er vergleicht nämlich meine Hypothese mit der Annahme, daß ein Schiff, ohne von jemand gelenkt zu werden, sich von selbst in den gewünschten Hafen begebe. Man wird zugeben, sagt er, daß die Unendlichkeit Gottes für die Mittheilung einer sol-

chen Fähigkeit an ein Schiff nicht zu groß ist. Er spricht sich also nicht unbedingt für die Unmöglichkeit der Sache aus, meint aber, daß andere sie für unmöglich halten werden, denn, fügt er hinzu, man wird sogar behaupten, daß die dem Schiffe eigene Natur gar nicht im Stande sei, diese Fähigkeit von Gott zu empfangen. Vielleicht meinte er, nach der in Rede stehenden Hypothese müsse angenommen werden, daß Gott dem Schiffe zu diesem Zwecke eine Fähigkeit im scholastischen Sinne verliehen habe, wie man eine solche in den Schulen den schweren Körpern beilegt, die dadurch dem Mittelpunkte zugeführt werden sollen.[62]) Ist das seine Meinung, so bin ich der erste, der die Annahme verwirft; meint er aber eine aus den Regeln der Mechanik und aus den innern Triebkräften wie aus den äußern Umständen erklärbare Fähigkeit des Schiffes und verwirft er dessenungeachtet meine Hypothese als unmöglich, so möchte ich doch, daß er Gründe für dies Urtheil angeführt hätte. Denn obgleich ich der Möglichkeit eines Dinges, das diesem Schiffe gleicht, wie Herr Bayle sich dasselbe vorzustellen scheint, gar nicht bedarf, glaube ich doch, daß es bei gehöriger Erwägung der Sache, anstatt daß sich dabei eine Schwierigkeit für Gott ergeben sollte, vielmehr den Anschein hat, daß sogar ein endlicher Geist Geschick genug besitzen könnte, um dergleichen zu Stande zu bringen. Es leidet keinen Zweifel, daß ein Mensch eine Maschine herstellen könnte, die im Stande wäre, sich eine Zeit lang durch eine Stadt umherzubewegen und genau um bestimmte Straßenecken zu biegen. Ein unvergleichlich vollkommenerer, wenn auch immer noch beschränkter Geist würde in gleicher Weise eine unvergleichlich größere Anzahl von Hindernissen vorhersehen und vermeiden können. Das ist so wahr, daß sicher, wenn diese Welt der Hypothese einiger Philosophen gemäß nur ein Gebilde aus einer endlichen Anzahl von Atomen wäre, die sich nach den Gesetzen der

Mechanik bewegen, auch ein endlicher Geist erhaben genug sein könnte, um in überzeugender Weise alles zu begreifen und vorherzusehen, was in einem bestimmten Zeitraume darin vorgehen muß, so daß dieser Geist nicht blos ein Schiff herstellen könnte, das dadurch, daß er ihm von vornherein den Gang, die Richtung und die Triebkräfte giebt, deren es dazu bedarf, im Stande wäre, ganz allein einem bestimmten Hafen zuzusteuern, sondern daß er auch einen Körper bilden könnte, der fähig wäre, einen Menschen nachzuahmen. Denn es handelt sich hier nur um das Mehr und das Weniger, die im Gebiete der Möglichkeiten keine Veränderung bewirken: so groß auch die Menge der Verrichtungen einer Maschine sei, das Können und das Geschick des Herstellers können im Verhältnis dazu wachsen, so daß es die Stufenleiter der Dinge nicht hinlänglich beachten hieße, wenn man die Möglichkeit derselben nicht einsähe. Allerdings ist die Welt kein Gebilde aus einer endlichen Anzahl von Atomen, sondern eine Maschine, die in jedem ihrer Theile aus einer wahrhaft unendlichen Anzahl von Federn zusammengesetzt ist, aber dafür ist auch der, welcher sie gemacht hat und sie regiert, von einer noch unendlichern Vollkommenheit, da dieselbe sich auf eine unendliche Anzahl möglicher Welten erstreckt, von denen er die gewählt hat, die ihm gefiel. Um jedoch auf die endlichen Geister zurückzukommen, so kann man aus den kleinen Proben, welche sich zuweilen unter den Menschen finden, schließen, wie weit die zu gelangen vermögen, welche wir nicht kennen. So giebt es z. B. Menschen, die fähig sind, verwickelte arithmetische Rechnungen auf das Schnellste rein im Kopfe auszuführen. Herr de Monconis gedenkt eines solchen Menschen, der sich zu seiner Zeit in Italien fand, und heute lebt ein solcher in Schweden, der nicht einmal die gewöhnliche Arithmetik gelernt hat, und ich wünschte, daß man nicht verabsäumte, ihn über sein Verfahren auszuforschen. Denn was ist der Mensch, so vor-

trefflich er auch sein mag, im Vergleiche zu so vielen möglichen und sogar seienden Geschöpfen, wie die Engel oder Genien, die uns in jeder Art von Fassungskraft und Folgerungsvermögen in unvergleichlich höherm Grade übertreffen können, als jene unvergleichlichen Besitzer einer natürlichen Arithmetik uns in Betreff der Zahlen übertreffen? Ich räume ein, daß die Menge nicht auf diese Betrachtungen eingeht: man betäubt sie durch Einwürfe, bei denen an das gedacht werden muß, was nicht gewöhnlich oder auch was ohne Beispiel unter uns ist; denkt man aber an die Größe und die Mannigfaltigkeit des Weltalls, so urtheilt man ganz anders darüber. Herr Bayle besonders kann nicht verfehlen, die Richtigkeit dieser Folgerungen einzusehen. Allerdings hängt meine Hypothese gar nicht davon ab, wie ich sogleich zeigen werde, aber wenn sie auch davon abhinge, und wenn man auch mit Recht sagte, sie wäre überraschender als die der Automaten (von der sie jedoch nur die guten Seiten und das, was wohlbegründet ist, weiter verfolgt, wie ich unten zeigen werde), so würde ich mir doch darüber keine Sorge machen, wenn es nur kein ander Mittel giebt, die Dinge in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen zu erklären. Denn man darf sich bei diesen Dingen durchaus nicht zum Schaden der unzweifelhaften Folgerungen nach den im Volke verbreiteten Begriffen richten. Ueberdies wurzelt der Einwurf, den ein Philosoph gegen die Automaten vorzubringen hat, nicht im Staunenswerthen dieser Hypothese, sondern in dem Verstoß gegen die Principien, da es überall Entelechien geben muß, und es heißt eine geringe Vorstellung vom Urheber der Natur haben, der deren kleine Welten oder thätige untheilbare Spiegel so viel als möglich vervielfältigt, wenn man solche nur den menschlichen Körpern beilegt. Es ist sogar unmöglich, daß es nicht überall Entelechien gebe.[63])

Bis jetzt haben wir nur von dem gesprochen, was eine

beschränkte Substanz vermag, in Bezug auf Gott ist jedoch die Sache eine völlig andere, und anstatt daß das, was zunächst unmöglich schien, dies in der That sei, muß vielmehr gesagt werden, es sei unmöglich, daß Gott anders verfahre, da er, wie er ist, unendlich mächtig und weise ist und bei allem die Ordnung und die Harmonie beobachtet, so weit es möglich ist. Aber noch mehr: was so befremdend erscheint, wenn man es abgesondert betrachtet, ist eine unzweifelhafte Folge der Beschaffenheit der Dinge, so daß das allumfassende Wunder die besondern Wunder so zu sagen beseitigt und absorbirt, da es Rechenschaft darüber giebt. Denn alles ist so geregelt und verknüpft, daß jene nie versagenden natürlichen Maschinen, die man mit Schiffen vergleicht, welche trotz der Umwege und Stürme von selbst in den Hafen gelangen würden, nicht befremdender erscheinen können als eine Rakete, die an einer Schnur entlang läuft, oder eine Flüssigkeit, die sich in einer Röhre bewegt. Da ferner die Körper nicht Atome, sondern ins Unendliche theilbar und sogar wirklich getheilt sind,[64]) und alles damit angefüllt ist, so erhellt, daß der geringfügigste kleine Körper von der geringsten Veränderung aller übrigen, so entfernt und so klein dieselben auch sein mögen, einen Eindruck empfängt, und daher ein genauer Spiegel des Universums sein muß, was zur Folge hat, daß ein hinlänglich scharfblickender Geist nach Maßgabe seines Scharfblicks in jedem Körperchen sehen und vorhersehen könnte, was in und außer diesem Körperchen vorgeht und vorgehen wird. Demzufolge tritt nichts ein, nicht einmal durch den Anprall der umgebenden Körper, das nicht aus dem folgt, was bereits in dem Körperchen liegt, und das die Ordnung stören könnte. Noch unzweideutiger ist das bei den einfachen Substanzen oder den thätigen Principien selbst, die ich mit Aristoteles ursprüngliche Entelechien[65]) nenne, und die mir zufolge nichts stören kann. Ich sage dies zur

Beantwortung einer Randnote des Herrn Bayle, in der er mir einwirft, daß, da ein organischer Körper „aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist, von der jede ein Princip der Thätigkeit besitzt, das in Wirklichkeit von dem Thätigkeitsprincipe jeder einzelnen andern verschieden ist, und da ferner die Thätigkeit jedes Princips eine selbstbestimmte ist, dies die Wirkungen ins Unendliche vermannigfachen und überdies der Anprall der umgebenden Körper der natürlichen Selbstbestimmung jedes einzelnen einigen Zwang anthun muß." Man muß jedoch beachten, daß zu jeder Zeit das eine schon jedem andern angepaßt ist und sich zu dem bestimmt, was das andere von ihm fordern wird. Es besteht daher bei den Substanzen nur im Aeußern und dem Anscheine nach ein Zwang. Dies ist so wahr, daß die Bewegung irgend eines beliebig in der Welt angenommenen Punktes sich in einer Linie von bestimmter Beschaffenheit vollzieht, die dieser Punkt ein für alle Mal eingeschlagen hat, und von der abzuweichen ihn nie etwas veranlassen wird. Das ist das Genaueste und Klarste, was ich für geometrische Geister sagen zu können glaube, obgleich diese Art Linien unendlich über diejenigen hinausgehen, welche ein endlicher Geist begreifen kann. Allerdings würde diese Linie eine gerade sein, wenn jener Punkt allein in der Welt sein könnte, während sie jetzt vermöge der Gesetze der Mechanik ein Erzeugnis der Mitwirkung aller Körper ist: gerade durch diese Mitwirkung ist sie aber vorherbestimmt. Daher räume ich auch ein, daß die Selbstbestimmung nicht eigentlich in der Masse befindlich ist (man müßte denn das gesammte Universum darunter verstehen, in welchem Falle jener Ausdruck durchaus statthaft ist), denn wenn jener Punkt anfangen könnte, allein zu sein, so würde er seine Bewegung nicht in der vorherbestimmten Linie, sondern in der geraden Tangente fortsetzen. Die Selbstbestimmung befindet sich daher eigentlich in der Entelechie (deren Gesichts-

punkt jener Punkt ist), und während der Punkt von selbst nur die Richtung der Bewegung in der geraden Tangente haben kann, weil er so zu sagen weder Erinnerung noch Vorgefühl besitzt, drückt die Entelechie die vorherbestimmte Curve selbst aus, so daß in diesem Sinne in Bezug auf sie nichts durch Zwang herbeigeführt ist. Daraus erhellt, wie alle die Wunder des Schiffes, das sich von selbst in den Hafen lenkt, oder der Maschine, die die Verrichtungen des von Verstand entblößten Menschen ausführt, oder wer weiß wie vieler anderer Fictionen, die man mir noch einwerfen könnte, und die meine Annahme unglaublich machen, wenn man sie für sich betrachtet, aufhören, Schwierigkeiten zu bereiten, und wie alles, was man befremdend gefunden hatte, sich völlig verliert, sobald man erwägt, daß die Dinge zu dem bestimmt sind, was sie thun sollen.[66]) Alles was der Ehrgeiz oder eine andere Leidenschaft die Seele Cäsars thun läßt, ist auch in ihrem Körper dargestellt: alle Bewegungen dieser Leidenschaften rühren von den Einwirkungen der Gegenstände in Verbindung mit den innern Bewegungen her, und der Körper ist derart gebildet, daß die Seele nie einen Entschluß faßt, mit dem nicht die Bewegungen des Körpers übereinstimmten, da selbst die abstractesten Schlußreihen vermittelst der Zeichen, durch welche sie der Einbildungskraft vorgestellt werden, dabei ihren Spielraum finden. Kurzum, hinsichtlich der Einzelheiten der Erscheinungen vollzieht sich im Körper alles, als ob die schlimme Lehre derer, welche nach Epikur und Hobbes die Seele für stofflich ansehen, der Wahrheit gemäß wäre, oder als ob der Mensch selbst nur Körper oder Automat wäre. Daher haben jene auch das, was die Cartesianer bezüglich aller andern Thiere zugestehen, bis auf den Menschen ausgedehnt, indem sie thatsächlich zeigten, daß nichts vom Menschen mit seiner ganzen Vernunft vollführt wird, die im Körper nur ein Spiel von Bildern, Leidenschaften und Bewegungen sei. Indem

man das Gegentheil beweisen wollte, hat man sich bloßgestellt, und dadurch, daß man sich mit dieser schiefen Ansicht in einen Streit einließ, nur dem Irrthume Gelegenheit zu einem Triumphe geboten. Die Cartesianer haben, ungefähr wie Epikur mit seiner Abweichung der Atome, über die sich Cicero so weidlich lustig macht,[67]) wenig Glück gehabt, als sie behaupteten, die Seele könne zwar dem Körper keine Bewegung verleihen, sie ändere jedoch die Richtung derselben: weder das eine, noch das andere kann und soll geschehen, und die Materialisten brauchen sich gar nicht auf diesen Umstand zu berufen, denn nichts von dem, was äußerlich am Menschen zum Vorschein kommt, ist im Stande, ihre Lehre zu widerlegen — und das genügt, um einen Theil meiner Hypothese zu begründen. Diejenigen, welche den Cartesianern zeigen, daß ihr Beweisverfahren dafür, daß die Thiere nur Automaten sind, auch sogar den rechtfertigt, der behaupten würde, alle Menschen außer ihm seien ebenfalls einfache Automaten, haben genau und zutreffend das entwickelt, was ich für diese Hälfte meiner Hypothese, die den Körper betrifft, brauche.[68]) Aber von den Principien abgesehen, welche die Monaden außer Zweifel stellen, von denen die zusammengesetzten Dinge nur die Resultate sind,[69]) widerlegt auch die innere Erfahrung die Lehre Epikurs: das Bewußtsein, das in uns vom Ich lebt, gewahrt die Dinge, die im Körper vorgehen, und da die Wahrnehmung nicht aus den Gestalten und Bewegungen erklärt werden kann, so begründet sie die andere Hälfte meiner Hypothese und nöthigt uns, eine untheilbare Substanz in uns anzunehmen, die selbst die Quelle ihrer Erscheinungen sein muß.[70]) Demgemäß geschieht diesem zweiten Theile meiner Hypothese zufolge alles in der Seele gerade so, wie wenn es keinen Körper gäbe, ganz wie nach dem ersten Theile derselben im Körper alles so geschieht, als ob es keine Seele gäbe. Ueberdem habe ich oft gezeigt, daß bei den Körpern selbst, obgleich

das Einzelne der Erscheinungen mechanische Gründe hat, die letzte Analyse der mechanischen Gesetze und die Natur der Substanzen uns schließlich nöthigt, die thätigen untheilbaren Principien zu Hilfe zu nehmen, und wie die bewunderungswürdige Ordnung, die sich darin findet, uns darthut, daß es ein allumfassendes Princip giebt, dessen Einsicht wie Macht vollkommen und unübertrefflich ist. Und da aus dem, was die falsche und gottlose Lehre Epikurs Gutes und Begründetes enthält, hervorgeht, daß es nicht nöthig ist, zu behaupten, daß die Seele die Richtung der Bewegungen ändere, welche im Körper sind, so ist leicht zu schließen, daß es ebenso wenig nöthig ist, daß die stoffliche Masse vermittelst der Einwirkung unbekannter chimärischer Eigenschaften der Seele Gedanken zusende, noch daß Gott beständig der Dolmetscher des Körpers bei der Seele sei, so wenig wie er den Willen der Seele dem Körper zu verdolmetschen braucht, da die vorherbestimmte Harmonie ein guter Mittelsmann für beide Theile ist. Daraus erhellt, daß das Gute an den Hypothesen Epikurs und Platons, des größten Materialisten und des größten Idealisten, hier vereinigt ist, und daß sich in meiner Hypothese nichts Ueberraschendes mehr findet als blos die alles überragende Vollkommenheit des höchsten Princips, die nun an seinem Werke über alles hinaus, was man bis jetzt davon glaubte, nachgewiesen worden ist. Welch Wunder also, daß alles sich gehörig und mit Genauigkeit vollzieht, da alle Dinge verbunden sind und sich bei der Hand führen, sobald man voraussetzt, daß alles vollkommen gut erdacht sei? Es würde vielmehr das größte Wunder oder die befremdlichste Widersinnigkeit sein, wenn dies zur richtigen Fahrt bestimmte Schiff, diese Maschine, der ihr Weg von jeher vorgezeichnet worden ist, trotz der von Gott getroffenen Maßregeln versagen könnte. Daher darf auch meine Hypothese in Bezug auf die körperliche Masse nicht mit einem Schiffe, das sich selbst zum

Hafen lenkt, sondern sie muß mit jenen Fährbooten verglichen werden, die, an einem Seile befestigt, quer den Strom durchschneiden. Es ist hier wie bei den Theatermaschinen und den Feuerwerken, deren treffende Genauigkeit man nicht mehr befremdlich findet, sobald man weiß, wie alles geleitet wird. Allerdings überträgt man dann die Bewunderung für das Werk auf den Erfinder, gerade so wie wenn man jetzt einsieht, daß die Planeten nicht der Leitung durch geistige Wesen bedürfen.

Bis jetzt haben wir fast nur Einwürfe besprochen, die sich auf den Körper oder den Stoff beziehen, und es ist dabei keine andere Schwierigkeit beigebracht worden als die des Wunderhaften (aber schönen, geregelten und allumfassenden Wunderhaften), das sich bei den Körpern finden muß, damit sie unter sich und mit den Seelen übereinstimmen; das muß aber meines Erachtens bei Personen, die, um mit Herrn Bayle zu reden, über „das Vermögen und die Geschicklichkeit der göttlichen Kunst" ein richtiges Urtheil haben, eher für einen Beweis als für einen Einwurf gelten, und Herr Bayle räumt auch ein, daß „sich nichts ersinnen läßt, was eine höhere Vorstellung von der Einsicht und der Macht des Urhebers aller Dinge gäbe." Jetzt nun kommen wir zur Seele, hinsichtlich derer Herr Bayle noch andere Schwierigkeiten findet, nachdem ich die ersten gelöst habe. Er beginnt damit, daß er diese Seele, an sich und abgesondert genommen, ohne daß sie etwas von außen empfängt, mit einem Atome Epikurs vergleicht, das vom leeren Raume umgeben ist, und in der That betrachte ich die Seelen oder vielmehr die Monaden als substantielle Atome, weil es meines Erachtens keine stofflichen Atome in der Natur giebt, da das kleinste Stückchen des Stoffs immer noch Theile hat. Da nun ein Atom, wie Epikur es sich dachte, eine bewegende Kraft besitzt, die ihm eine gewisse Richtung giebt, so wird es diese Kraft unbehindert und gleichmäßig aus-

üben, sofern es nicht einem andern Atome begegnet. Hat nun die Seele, gesetzt daß sie sich in diesem Zustande befinde, wo nichts Aeußeres sie beeinflußt, zu Anfang eine Empfindung der Lust empfangen, so scheint es, nach Herrn Bayle, daß sie gleicherweise immer an dieser Empfindung festhalten müsse; denn wenn die Gesammtursache bleibt, so muß auch immer die Wirkung bleiben. Auf meinen Einwand, daß die Seele als in einem Zustande der Veränderung befindlich betrachtet werden muß, erwidert Herr Bayle, daß diese Veränderung der Veränderung eines Atoms ähnlich sein muß, das sich beständig und mit gleichmäßiger Geschwindigkeit in derselben (geraden) Richtung bewegt. Und wenn er, sagt er, auch die Umwandlung der Gedanken zugäbe, so müßte wenigstens der Uebergang, den ich von einem Gedanken zum andern annehme, einen auf der Verwandtschaft beruhenden Grund enthalten. Ich stimme den Grundlagen dieses Einwurfs bei und gebrauche sie meinerseits, um mein System zu erläutern. Der Zustand der Seele wie des Atoms ist ein Zustand der Veränderung, ein Streben: das Atom strebt nach Ortsveränderung, die Seele nach Gedankenveränderung, beide wechseln von selbst in der einfachsten und gleichmäßigsten Weise, die ihr Zustand erlaubt. Woher kommt es also, fragt man nun, daß in der Veränderung des Atoms so viel Einfachheit, in den Veränderungen der Seele aber so viel Mannigfaltigkeit herrscht? Daher, daß das Atom (so wie man sich dasselbe denkt, obschon es nichts Derartiges in der Natur giebt), wenngleich es Theile hat, doch nichts besitzt, was Mannigfaltigkeit in seinem Streben verursacht, da man annimmt, daß diese Theile nie ihre Beziehungen zu einander ändern; während die Seele, so untheilbar sie ist, ein zusammengesetztes Streben enthält, d. h. eine Menge von gegenwärtigen Gedanken, von denen jeder seinem Inhalte gemäß nach einer Sonderveränderung strebt, und die sich gleichzeitig in der Seele befinden vermöge der wesent-

lichen Beziehung derselben zu allen andern Dingen der Welt. Auch ist es gerade der Mangel dieser Beziehung, der die Atome Epikurs von der Natur ausschließt. Denn es besteht kein individuelles Ding, das nicht alle übrigen ausdrücken soll, so daß die Seele im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit ihrer Veränderungen mit dem Universum, das sie ihrem Gesichtspunkte gemäß vorstellt, und gewissermaßen sogar mit Gott, dessen Unendlichkeit sie wegen ihrer verworrenen und unvollkommenen Vorstellung des Unendlichen in endlicher Weise vorstellt, weit eher verglichen werden muß als mit einem stofflichen Atom. Auch ist der Grund für die Veränderung der Gedanken in der Seele der nämliche wie für die Veränderung der Dinge im Universum, das die Seele vorstellt. Denn die mechanischen Gründe, die in den Körpern auseinander gebreitet sind, sind in den Seelen oder Entelechien zusammengezogen und so zu sagen concentrirt und haben sogar ihre Quelle darin. Allerdings sind nicht alle Entelechien Abbilder Gottes wie unsere Seele, da nicht alle geschaffen sind, um Glieder einer Genossenschaft oder eines Staates zu werden, dessen Oberhaupt er ist — aber sie sind immer Abbilder des Universums. Es sind Welten im verkleinerten Maßstabe, nach ihrer Weise, reichhaltige Einfachheiten, Einheiten von Substanzen, die jedoch in Folge der Menge ihrer Veränderungen dem Vermögen nach unendlich sind, Mittelpunkte, die eine unendliche Peripherie abspiegeln. Und sie müssen es nothwendigerweise sein, wie ich früher in Briefen auseinandergesetzt habe, die ich mit Herrn Arnauld wechselte. An ihrer Dauer darf niemand Anstoß nehmen, so wenig wie an der Dauer der Atome der Gassendisten. Ueberdies ist, wie Sokrates im Phädon Platons anläßlich eines Menschen bemerkt, der sich kratzt, oft von der Lust zum Schmerze nur ein Schritt: extrema gaudii luctus occupat.*) Dem-

*) Die höchste Stufe der Lust hält das Leid besetzt.

gemäß darf man sich nicht über jenen Uebergang wundern; es scheint bisweilen, daß das Vergnügen nur eine Zusammensetzung von kleinen Vorstellungen ist, von denen jede ein Schmerz sein würde, wenn sie groß wäre.[71])

Herr Bayle anerkennt bereits, daß ich auf einen guten Theil seiner Einwürfe zu antworten versucht habe; er berücksichtigt auch, daß im Systeme der Gelegenheitsursachen Gott der Vollstrecker seiner eigenen Gesetze sein muß, während es nach dem meinen die Seele ist, aber er wendet ein, daß die Seele keine Werkzeuge zu einer derartigen Vollstreckung habe. Ich antworte und habe geantwortet, daß sie deren hat: es sind das ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden entstehen, und man darf sagen, daß in ihr wie überall die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht.

Ich glaube, Herr Bayle und alle Philosophen mit ihm werden zugeben, daß unsere Gedanken niemals einfach sind, und daß die Seele in Bezug auf gewisse Gedanken die Macht hat, von selbst von dem einen zum andern überzugehen, wie wenn sie z. B. von den Prämissen zum Schlusse oder vom Zwecke zu den Mitteln übergeht. Selbst der ehrwürdige Pater Malebranche räumt ein, daß die Seele innere freiwillige Kraftäußerungen hat. Welcher Grund ist nun vorhanden, welcher hinderte, daß dies bei allen Gedanken statthabe? Vielleicht glaubte man, die verworrenen Gedanken seien toto genere*) von den deutlichen verschieden, während sie doch nur weniger unterschieden und wegen ihrer Vielfältigkeit weniger entwickelt sind. Das hat zur Folge gehabt, daß man dem Körper gewisse Bewegungen zuschrieb, die man mit Recht unwillkürliche nennt, und von denen man glaubte, daß es nichts ihnen Entsprechendes in der Seele gäbe, wie man umgekehrt glaubte, daß gewisse abstracte Gedanken nicht im

*) Der Art nach.

Körper vorgestellt werden. Beide Annahmen sind falsch, wie das gewöhnlich bei dieser Art von Unterscheidungen der Fall ist, da man immer nur das beachtet, was am meisten in die Augen fällt. Die abstractesten Gedanken bedürfen immer irgend einer Vorstellung, und wenn man erwägt, was die verworrenen Gedanken sind, die nie verfehlen, die deutlichsten Vorstellungen, die wir nur haben können, zu begleiten, so erkennt man, daß dieselben immer das Unendliche, und nicht nur das, was in unserm Körper vorgeht, sondern vermittelst seiner auch das, was anderswo geschieht, umschließen und demgemäß für unsern Zweck weit dienlicher sind als jene Legion von Substanzen, von der Herr Bayle als von einem Instrumente spricht, das anscheinend für die von mir der Seele beigelegten Verrichtungen unentbehrlich ist. Allerdings hat die Seele diese Legionen zu ihrem Dienste, aber nicht in ihrem eigenen Innern. Jene Tabulatur, die ihre Aufgabe ausmacht, bildet sich also aus den gegenwärtigen Vorstellungen mit dem geregelten Streben zur Veränderung. Aber, sagt Herr Bayle, müßte sie nicht die Folge der Noten (deutlich) kennen und (auf diese Weise) thatsächlich daran denken? Nein, sage ich: es reicht hin, daß sie dieselben in ihre verworrenen Gedanken eingeschlossen besitzt — andernfalls würde jede Entelechie Gott sein. Denn Gott drückt gleichzeitig deutlich und vollkommen Mögliches und Seiendes, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aus: er ist die umfassende Quelle von allem, und die geschaffenen Monaden ahmen ihn nach, so weit eben Geschöpfe dies vermögen. Er hat sie als Quellen ihrer Erscheinungen geschaffen, welche Beziehungen zu allem enthalten, die jedoch je nach dem Grade der Vollkommenheit jeder einzelnen von diesen Substanzen mehr oder weniger deutlich sind. Wo liegt da die Unmöglichkeit? Ich möchte irgend einen thatsächlichen Beweisgrund sehen, der zu einem Widerspruche oder zum Widerstreit mit irgend welcher be-

wiesenen Wahrheit führte. Die Behauptung, das sei wunderbar, würde kein Einwurf sein.[72]) Im Gegentheil, alle diejenigen, welche untheilbare unstoffliche Substanzen anerkennen, sprechen denselben eine Menge gleichzeitiger Vorstellungen und eine Selbstbestimmung bei ihren Vernunftschlüssen und freiwilligen Handlungen zu. Ich dehne also nur die Selbstbestimmung auf die verworrenen und unfreiwilligen Gedanken aus und zeige, daß es in deren Natur liegt, Beziehungen zu allem, was außer der Seele ist, zu enthalten. Wie will man nun beweisen, daß das unmöglich sei, oder daß nothwendigerweise alles, was in uns ist, uns deutlich bekannt sein müsse? Ist es nicht Thatsache, daß wir uns nicht einmal immer dessen zu erinnern vermögen, was wir wissen und auf was wir plötzlich bei einem kleinen rückerinnernden Anlaß wieder verfallen? Und wie viel Mannigfaltigkeiten können wir nicht noch in der Seele haben, auf die so schnell zu verfallen uns nicht gestattet ist? Die Seele würde andernfalls ein Gott sein, während es für sie hinreicht, eine kleine Welt zu sein, die man ebenso der Störung unzugänglich findet wie die große, wenn man erwägt, daß beim Verworrenen wie beim Deutlichen Selbstbestimmung herrscht. Mit Recht jedoch nennt man mit den Alten in einem andern Sinne das, was in den verworrenen Gedanken besteht, wo sich Unwillkürliches und Unbekanntes findet, Störungen oder Leidenschaften, und eben dies schreibt man in der gewöhnlichen Redeweise nicht uneben dem Kampfe zwischen dem Geiste und dem Leibe zu, weil unsere verworrenen Gedanken den Körper oder das Fleisch vorstellen und unsere Unvollkommenheit ausmachen.[73])

Ich hatte diese Antwort, daß nämlich die verworrenen Vorstellungen alles Aeußere umfassen und unendliche Beziehungen in sich schließen, der Hauptsache nach bereits gegeben, und Herr Bayle verwirft dieselbe, nachdem er sie angeführt hat, nicht nur nicht, sondern sagt vielmehr, daß

diese Hypothese, sobald sie gehörig entwickelt sein wird, das richtige Mittel ist, um alle Schwierigkeiten zu lösen, und thut mir die Ehre an, zu bemerken, er hoffe, daß ich die von ihm erhobenen Bedenken stichhaltig lösen würde. Wenn er das auch nur aus Höflichkeit gesagt hätte, so würde ich mich doch nichtsdestoweniger darum bemüht haben, und ich glaube auch keinen seiner Einwürfe übergangen zu haben: habe ich aber etwas bei Seite gelassen, ohne eine Lösung zu versuchen, so werde ich eben nicht haben einsehen können, worin eigentlich die Schwierigkeit bestand, die man mir entgegenhalten wollte, ein Umstand, der mir bisweilen bei der Antwort die meiste Mühe bereitet. Es wäre mir lieb gewesen, wenn ich hätte erkennen können, warum man glaubt, daß jene Menge von Vorstellungen, die ich in einer untheilbaren Substanz annehme, nicht darin vorhanden sein könne, denn ich bin der Meinung, es würde gestattet sein, dieselbe anzunehmen, selbst wenn die Erfahrung und das gemeinsame Gefühl uns nicht eine große Mannigfaltigkeit in unserer Seele erkennen ließen. Die einfache Bemerkung, man könne diese oder jene Sache nicht begreifen, ist noch kein Beweis für deren Unmöglichkeit, wenn man nicht bestimmt angiebt, worin sie gegen die Vernunft verstößt, und wenn die Schwierigkeit nur in der Einbildungskraft ist, ohne daß eine solche im Verstande besteht.

Es ist ein Vergnügen, mit einem so billig denkenden und gleichzeitig so scharfsinnigen Gegner wie Herr Bayle zu thun zu haben, der einem in solchem Grade Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß er oft den Antworten zuvorkommt, wie er es thut, indem er, auf meine Anschauung eingehend, bemerkt, daß, wenn die ursprüngliche Verfassung jedes Geistes von der jedes andern verschieden sei, dies nicht ungewöhnlicher sei als das, was die Thomisten im Anschluß an ihren Meister von der specifischen Verschiedenheit aller einzelnen geistigen Wesen be-

haupten. Ich bin erfreut, in diesem Punkte mit ihm übereinzustimmen, denn ich habe an anderer Stelle selbst diese nämliche Autorität angeführt. Allerdings nenne ich diesen Unterschied meiner Definition der Art gemäß nicht specifisch, denn da sich meines Erachtens nie zwei Individuen vollkommen gleichen, so müßte man sagen, daß nie zwei Individuen derselben Art angehören, was nicht zutreffend gesprochen sein würde. Es thut mir leid, daß ich die Einwürfe des Dominus François Lami noch nicht habe einsehen können, die, wie Herr Bayle mich belehrt, in dessen zweiter Abhandlung über die Erkenntnis seiner selbst (Ausg. 1699) enthalten sind, denn sonst würde ich meine Antworten auch dagegen gerichtet haben. Herr Bayle hat mir ausdrücklich die Einwürfe ersparen wollen, die auch andern Systemen gemacht werden können, und dies ist eine weitere Verpflichtung, die ich gegen ihn habe. Ich bemerke daher nur, daß ich, wie ich glaube, in Bezug auf die den Geschöpfen verliehene Kraft im Septemberhefte der Leipziger Zeitschrift 1698 auf alle die Einwürfe der Denkschrift eines gelehrten Mannes geantwortet habe, die im Jahre 1697 in der genannten Zeitschrift erschienen war, und die Herr Bayle am Rande anführt,[74]) und daß ich sogar bewiesen zu haben glaube, daß es ohne die thätige Kraft in den Körpern keine Mannigfaltigkeit in den Erscheinungen geben würde, was ebenso viel wäre, als ob es gar nichts gäbe. Allerdings hat mein gelehrter Gegner (im Mai 1699) darauf geantwortet, aber im eigentlichen Sinne nur eine Auseinandersetzung seiner Ansicht ohne hinlängliche Berücksichtigung meiner Gegengründe gegeben, so daß es ihm gar nicht in den Sinn gekommen ist, auf jenen Beweis zu antworten, da er noch dazu den Gegenstand als unbrauchbar zur Ueberzeugung und weitern Erläuterung und sogar als für das gute Einvernehmen gefährlich betrachtete. Ich räume ein, daß dies das gewöhnliche Schicksal der gelehrten Streitereien ist, es giebt

jedoch Ausnahmen, und das, was sich zwischen Herrn Bayle und mir abgesponnen hat, scheint anderer Art zu sein. Ich meinerseits bestrebe mich immer, geeignete Maßnahmen zur Bewahrung der Mäßigung und Beförderung der Aufklärung der Sache zu treffen, damit der Streit nicht nur nicht schädlich sei, sondern auch nützlich werden könne. Ich weiß nicht, ob ich diesmal diesen letztern Zweck erreicht habe, aber obgleich ich mir nicht schmeicheln darf, bei einem so schwierigen Gegenstande wie dem vorliegenden einem so gründlichen Geiste wie dem des Herrn Bayle volle Befriedigung zu geben, so werde ich doch immer schon zufrieden sein, wenn er findet, daß ich in einer so wichtigen Untersuchung einige Fortschritte gemacht habe.

Ich habe nicht umhin gekonnt, das Vergnügen zu erneuern, das mir früher die mit besonderer Aufmerksamkeit vorgenommene Lectüre mehrerer Artikel seines ausgezeichneten und reichhaltigen Wörterbuchs gewährte, unter andern namentlich der auf die Philosophie bezüglichen Artikel wie Pauliciens, Origene, Pereira, Rorarius, Spinosa, Zenon. Ich bin über die Reichhaltigkeit, die Kraft und die Schönheit der Gedanken von neuem überrascht gewesen. Nie wird ein Akademiker, Karneades nicht ausgenommen, die Schwierigkeiten einleuchtender dargelegt haben. Selbst Herr Foucher, so äußerst gewandt er in dergleichen Betrachtungen war, kam dem nicht nahe, und ich für mein Theil finde, daß nichts auf der Welt für die Ueberwindung eben dieser Schwierigkeiten ersprießlicher sein kann. Eben deshalb finde ich Gefallen an den Einwürfen gescheidter und billig denkender Leute, denn ich fühle, daß das mir neue Kräfte giebt, etwa wie in der Fabel vom zu Boden geworfenen Antäus. Und was mich veranlaßt, mit ein wenig Selbstvertrauen zu reden, ist der Umstand, daß ich mich erst entschieden habe, nachdem ich die Sache von allen Seiten betrachtet und gehörig erwogen hatte, so daß ich vielleicht ohne Anmaßung sagen kann: Omnia

percepi, atque animo mecum ante peregi.*) Die Einwürfe aber leiten mich auf den richtigen Weg und ersparen mir viel Mühe, denn diese letztere ist nicht gering, wenn man alle Abschweifungen von neuem durchgehen will, um die etwanigen Ausstellungen anderer zu errathen und denselben im voraus zu begegnen, da die Vorurtheile und die Neigungen so verschieden sind, daß sich sehr gründlich denkende Personen gefunden haben, die sich sogleich meine Hypothese zu eigen gemacht und sich sogar die Mühe gegeben haben, sie andern zu empfehlen. Andere ebenfalls sehr tüchtige Leute haben mir zu erkennen gegeben, daß sie in der That schon im Besitze derselben waren, und einige haben sogar behauptet, daß sie ebenso die Hypothese der Gelegenheitsursachen auffassen und keinen Unterschied zwischen dieser und der meinigen machen, was mir sehr lieb ist. Nicht weniger lieb aber ist es mir, wenn ich sehe, daß man sich bemüht, sie gehörig und eingehend zu prüfen.

Um noch etwas über die eben erwähnten Artikel des Herrn Bayle zu sagen, die vielen Zusammenhang mit dem vorliegenden Gegenstande haben, so scheint mir, daß der Grund für die Zulassung des Uebels in den ewigen Möglichkeiten liegt, denen zufolge die Art von Universum, welche das Uebel zuläßt, und die zum thatsächlichen Sein zugelassen worden ist, sich unter allen möglichen Arten als die im Ganzen vollkommenste ergiebt. Man geräth jedoch auf Abwege, wenn man mit den Stoikern im einzelnen diese Nützlichkeit des Uebels darthun will, das das Gute hervorhebt, wie St. Augustinus im allgemeinen richtig erkannt hat, und das so zu sagen ein Schritt zurück ist, um besser vorwärtsspringen zu können; denn wer vermag auf die unendlichen Einzelheiten der allumfassenden Harmonie einzugehen? Wenn indessen der Vernunft

*) Alles hab' ich gemerkt und vorher im Geiste erwogen.

gemäß zwischen zweien gewählt werden müßte, so würde ich eher für den Origenisten und nie für den Manichäer sein.[75]) Es scheint mir nicht nothwendig, daß man unter dem Vorwande, sie würden erschaffen, wenn sie Modalitäten hervorbrächten, den Geschöpfen die Thätigkeit oder die Kraft abspricht. Denn es ist Gott, der beständig ihre Kräfte erschafft und erhält, d. h. eine Quelle von Modificationen, die im Geschöpfe liegt, oder auch einen Zustand, aus welchem man schließen kann, daß es einen Wechsel der Modificationen geben wird, weil sonst meines Dafürhaltens, wie ich an anderer Stelle gezeigt zu haben erwähnte, Gott nichts hervorbringen und es keine Substanzen außer der seinen geben würde; das würde uns aber alle Widersinnigkeiten des Gottes Spinozas wieder auf den Plan bringen. Auch hat es den Anschein, als ob der Irrthum dieses Autors nur daher rühre, daß er die Consequenzen der Lehre, welche den Geschöpfen die Kraft und die Thätigkeit abspricht, bis aufs Aeußerste getrieben hat.[76])

Ich anerkenne, daß die Zeit, die Ausdehnung, die Bewegung und das Stetige im allgemeinen in der Weise, wie diese Dinge in der Mathematik aufgefaßt werden, nur ideale Dinge sind, d. h. Dinge, welche die Möglichkeiten ausdrücken, ganz wie das die Zahlen thun. Sogar Hobbes hat den Raum als phantasma existentis*) definirt. Um mich jedoch genauer auszudrücken: der Raum ist die Ordnung der möglichen gleichzeitigen Dinge, wie die Zeit die Ordnung der unbeständigen Möglichkeiten ist, die indessen im Zusammenhang mit einander stehen, so daß diese Ordnungen nicht nur für das passen, was thatsächlich ist, sondern auch für das, was an dessen Stelle gesetzt werden könnte, wie die Zahlen gleichgiltig sind für alles, was res numerata**) sein kann.[77]) Und obgleich

---

*) Vorstellung des Seienden.

**) Ein gezähltes Ding.

sich in der Natur niemals völlig gleichförmige Veränderungen finden, so wie die Vorstellung, welche die Mathematik uns von der Bewegung giebt, sie fordert, und ebenso wenig, streng genommen, wirkliche Figuren von der Art jener giebt, welche die Geometrie uns lehrt, so sind doch nichtsdestoweniger die wirklichen Erscheinungen der Natur mit Umsicht eingerichtet und müssen es in der Weise sein, daß nie etwas geschieht, wobei das Gesetz der Stetigkeit (das ich aufgestellt und zuerst in den Nouvelles de la République des Lettres des Herrn Bayle[78]) erwähnt habe) und all die andern äußerst genauen Regeln der Mathematik verletzt würden. Vielmehr können die Dinge nur durch diese Regeln begreiflich gemacht werden, die in Verbindung mit den Regeln der Harmonie oder der Vollkommenheit, welche die wahre Metaphysik hergiebt, allein im Stande sind, uns in die Gründe und Absichten des Urhebers der Dinge eindringen zu lassen. Die zu große Menge der unendlichen Zusammensetzungen hat allerdings zur Folge, daß wir uns verlieren und genöthigt sind, uns bei der Anwendung der Regeln der Metaphysik wie auch der Mathematik auf die Physik Schranken zu setzen; indessen täuscht diese Anwendung niemals, und wenn sich nach einer genauen Schlußreihe eine Verrechnung ergiebt, so kommt das daher, daß man das Thatsächliche nicht hinlänglich erforschen kann, und daß die Voraussetzung eine Unvollkommenheit enthält. Man kann bei dieser Anwendung auch um so weiter gehen, je mehr man im Stande ist, die Berücksichtigung des Unendlichen mit Umsicht zu gebrauchen, wie meine letzten Rechnungsmethoden gezeigt haben. Obgleich daher die mathematischen Betrachtungen ideal sind, raubt ihnen dieser Umstand doch nichts von ihrer Nützlichkeit, weil die wirklichen Dinge nicht von ihren Regeln abweichen können, und man darf mit Grund sagen, daß eben hierin die Wirklichkeit der Erscheinungen besteht, die sie von den Träumen unterscheidet. Indessen bedürfen

die Mathematiker durchaus keiner metaphysischen Untersuchungen, noch brauchen sie sich um das wirkliche Dasein der Punkte, der untheilbaren Dinge, der unendlich kleinen Größen und der im buchstäblichen Sinne unendlichen Größen Sorge zu machen. Ich habe das bereits in meiner Antwort an die Mémoires de Trevoux vom Mai und Juni 1701 bemerkt, die Herr Bayle im Artikel Zenon citirt hat, und habe dort noch im nämlichen Jahre zu erwägen gegeben,[79]) daß es bei den Mathematikern für die Schärfe der Beweisführungen hinreicht, wenn sie statt der unendlich kleinen Größen so kleine annehmen, wie nöthig sind, um zu zeigen, daß der Irrthum geringer ist als der, welchen ein Gegner bestimmen wollte, und daß folglich überhaupt kein solcher festzustellen ist, so daß, wenn die buchstäblichen unendlich kleinen Größen, welche bei der Verminderung der Feststellungen des Irrthums den Beschluß machen, nur gleich imaginären Wurzeln wären, dieser Umstand die Infinitesimalrechnung oder Rechnung mit den Differenzen und Summen durchaus nicht schädigen würde. Ich habe diese Rechnung vorgeschlagen, und sie ist von ausgezeichneten Mathematikern mit großem Nutzen angewandt worden, da man dabei nur aus Mangel an Verständnis oder Uebung irren kann, denn sie trägt den Beweis für ihre Richtigkeit in sich selbst. Auch ist nachdem im Journal de Trevoux an nämlicher Stelle anerkannt worden, daß das früher Gesagte nicht gegen meine Auseinandersetzung gerichtet wäre. Allerdings behauptet man immer noch, es gehe gegen die des Herrn Marquis de l'Hôpital, aber ich glaube, er wird so wenig wie ich die Geometrie mit metaphysischen Fragen beschweren wollen.

Ich habe beinahe über das Ansehen lachen müssen, das der Herr Chevalier de Méré sich in seinem Briefe an Herrn Pascal gegeben hat, den Herr Bayle im nämlichen Artikel anführt.[80]) Ich sehe jedoch, der Chevalier

wußte, daß dies große Genie seine Unebenheiten hatte, die es bisweilen für die Einwirkungen der überstrengen Spiritualisten zu empfänglich machten und ihm zeitweise sogar die wahren und wohlbegründeten Kenntnisse verleideten, wie man dies später, aber unwiderruflich, auch den Herren Stenonis und Swammerdam hat geschehen sehen, weil dieselben nicht die wahrhafte Metaphysik mit der Physik und Mathematik verbunden hatten.[81]) Herr de Méré benutzte dies, um mit Herrn Pascal von oben herab zu reden. Wie es scheint, spottet er ein wenig, wie die Leute von Welt zu thun pflegen, die viel Geist und ein mittelmäßiges Wissen besitzen. Sie möchten uns einreden, das, was sie nicht zur Genüge verstehen, sei von geringer Wichtigkeit. Man hätte ihn zu Herrn Roberval in die Schule schicken sollen. Indessen hatte der Chevalier in der That ein außergewöhnliches Genie, sogar für die Mathematik, und von Herrn Des Billettes, einem Freunde des Herrn Pascal und ausgezeichnetem Mechaniker, habe ich erfahren, worin die Entdeckung besteht, deren der Chevalier sich in seinem Briefe rühmt.[82]) Da er nämlich ein großer Spieler war, so gab er die ersten Enthüllungen über die Berechnung der Wetten, was die schönen Gedanken de Alea*) der Herren Fermat, Pascal und Huygens veranlaßte, wovon Herr Roberval nichts begreifen wollte oder konnte. Der Herr Großpensionär de Witt hat dies noch weiter verfolgt und wendet es zu wichtigern Zwecken bei der Rentenberechnung an, und Herr Huygens sagte mir, daß auch Herr Hudde[83]) vortreffliche Gedanken darüber gehabt habe, und daß es schade sei, daß er sie sammt so vielen andern unterdrückt habe. Also auch die Spiele verdienten näher untersucht zu werden, und wenn ein gründlicher Mathematiker eingehend darüber nachdächte, so würde er dabei auf viele wichtige Betrachtungen stoßen, denn nie haben die Menschen mehr

---

*) Ueber das Glücksspiel.

Geist entwickelt als beim bloßen Getändel. Im Vorbeigehen will ich noch hinzufügen, daß nicht Cavallieri und Torricelli, von denen Gassendi in einer von Herrn Bayle an genanntem Orte citirten Stelle spricht, sondern ich selbst und noch viele andere Figuren von unendlicher Länge aufgefunden haben, die endlichen Flächen gleich sind. Es ist dabei nichts Ungewöhnlicheres als bei den unendlichen Reihen, wo man zeigt, daß $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \ldots\ldots = 1$ ist. Indessen ist auch möglich, daß der Chevalier eine gute Verzückung gehabt hat, die ihn in jene unsichtbare Welt und in jenen unendlichen Raum versetzte, von denen er spricht, und den ich für den Raum der Ideen oder der Formen halte, von dem auch einige Scholastiker gesprochen haben, indem sie die Frage aufwarfen, utrum detur vacuum formarum.*) Er sagt nämlich, „daß man dort die Gründe und die Principien der Dinge, die verborgensten Wahrheiten; die Uebereinstimmungen, die Angemessenheiten, die Verhältnisse, die wahren Urbilder und die vollkommenen Vorstellungen alles dessen entdecken kann, was man sucht." Diese geistige Welt, von der die Alten viel gesprochen haben, liegt in Gott und gewissermaßen auch in uns. Was aber der Brief gegen die Theilung ins Unendliche sagt, zeigt deutlich, daß der Schreiber desselben in dieser höhern Welt noch allzu fremd war, und daß die Annehmlichkeiten der sichtbaren Welt, über die er geschrieben hat,[84]) ihm nicht die erforderliche Zeit gelassen haben, um das Bürgerrecht in der andern zu erwerben. Herr Bayle hat Recht, wenn er mit den Alten sagt, daß Gott die Geometrie ausübe, und daß die Mathematik einen Theil der intellectuellen Welt ausmache und am meisten geeignet sei, Zutritt zu derselben zu gewähren. Ich selbst aber bin der Ansicht, daß ihr Inneres etwas mehr ist. Ich habe schon anderwärts an-

*) Ob es eine Lücke zwischen den Formen gebe.

gedeutet, daß es eine wichtigere Rechnung als die der Arithmetik und der Geometrie giebt, eine Rechnung, die von der Analyse der Ideen abhängt. Es würde dies eine allgemeine Stammsprache sein, deren Herstellung mich eine der wichtigsten Sachen dünkt, die man unternehmen könnte.[85])

XII.

Bemerkung
über eine Stelle der Mémoires de Trevoux vom März 1704.

Der ehrwürdige Pater Tournemine[86]) hat in einer seiner Aufstellungen, mit denen die Mémoires de Trevoux uns bekannt gemacht haben, und die in der Regel geistreich erdacht sind, so verbindlich von mir gesprochen, daß ich unrecht thäte, wenn ich mich beklagte, daß er mir einen Einwurf gegen die Cartesianer[87]) zur Last legt, dessen ich mich nicht erinnere, und der offenbar gegen mich selbst gekehrt werden kann. Ich erkläre indessen, daß ich, falls ich jenen Einwurf je gemacht habe, denselben jetzt zurücknehme, und daß ich diese Erklärung schon früher abgegeben haben würde, wenn ich die betreffende Stelle der Mémoires nicht so spät bemerkt hätte.

Es muß eingeräumt werden, daß ich sehr im Unrecht sein würde, wenn ich den Cartesianern einwerfen wollte, daß die Uebereinstimmung, welche Gott nach ihrer Ansicht unmittelbar zwischen der Seele und dem Körper unterhält, keine wahrhafte Verbindung begründe, da sicherlich auch meine vorherbestimmte Harmonie keine engere begründen kann.

Meine Ansicht war, das, was sie durch fortwährende Wunder erklären, auf natürliche Weise zu erklären: und

ich habe nur versucht, von den Erscheinungen Rechenschaft zu geben, d. h. von der Beziehung, die man zwischen der Seele und dem Körper wahrnimmt.

Da aber die metaphysische Verbindung, die man dabei annimmt, keine Erscheinung ist, und da man nicht einmal einen faßlichen Begriff davon gegeben hat, so habe ich es auch nicht auf mich genommen, den Grund dafür aufzusuchen.[88])

Indessen bestreite ich nicht, daß es etwas Derartiges giebt: es mag sich damit ungefähr ebenso verhalten wie mit der Gegenwart, deren Begriff man bis jetzt ebenso wenig erläutert hat, wenn man ihn auf die unkörperlichen Dinge anwandte und die Gegenwart von den sie begleitenden harmonischen Beziehungen unterschied, die ebenfalls Erscheinungen sind, welche sich zur Bezeichnung des Ortes des unkörperlichen Dinges eignen.[89])

Nachdem wir bei den stofflichen Dingen eine Verbindung und eine Gegenwart wahrgenommen haben, schließen wir, daß irgend etwas Aehnliches auch bei den unstofflichen bestehe, aber in so fern wir kein Mehreres davon wahrnehmen können, haben wir nur dunkle Begriffe davon.

Es ist gerade wie bei den Mysterien, wo wir ebenfalls das, was wir beim gewöhnlichen Lauf der erschaffenen Dinge wahrnehmen, zu etwas Erhabenerm zu erheben suchen, welches dem in Bezug auf die Natur und die Macht Gottes entsprechen könne, ohne daß wir etwas erfassen könnten, was hinlänglich geeignet wäre, eine in allen Punkten begreifliche Definition zu bilden.

Eben deshalb kann man auch über derartige Mysterien weder vollkommen Rechenschaft geben, noch sie hier auf Erden vollständig begreifen. Es ist etwas mehr vorhanden als einfache Worte, indessen giebt es nichts, was zu einer genauen Deutung der Ausdrücke führte.[90])

Ich höre noch, daß man in die Mémoires den nämlichen Bericht über die Erfindung und Ausbildung meiner

Infinitesimalrechnung aufgenommen hat, der sich in den Nouvelles de la République des Lettres vom Februar 1706 findet, und den ich mit Zustimmung und gemäß dem Rathe des Herrn Bernoulli im folgenden Hefte jener Nouvelles zu widerlegen mich genöthigt sah. In diesem Falle ist es nur gerecht, daß man auch an dieser Stelle von jener Widerlegung in Kenntnis gesetzt werde, zu der noch hinzuzufügen ist, daß Herr de Fontenelle das in Abrede stellt, was ihm bezüglich dieses Gegenstandes nachgesagt worden ist. Wenn man etwas berichtet, was in einer ein wenig ausgedehnten Erörterung mündlich gesagt worden ist, läuft man eben Gefahr, sich zu irren.[91])

Antwort Tournemines.

Herr Leibniz schuldet mir durchaus keinen Dank für die Lobsprüche, die ich ihm ertheilt habe. Ich dachte nicht daran, mich dadurch auszuzeichnen, daß ich etwa weniger günstig über ihn urtheilte, als alle Gelehrten dies thun. Die Furcht, sich selbst in übeln Ruf zu bringen, verpflichtet immer, einen Mann wie ihn zu loben.

Was den Einwurf gegen die Cartesianer betrifft, den er in Abrede stellt, so bin ich bereit, ihm Glauben zu schenken, obgleich mein Gedächtnis mir jenen Einwurf noch immer vorstellt, als hätte ich ihn vor mehreren Jahren in einer jener Schriften gelesen, mit denen Herr Leibniz die Pariser Zeitschrift[92]) bereichert hat. Im übrigen ist es für mein System der Verbindung zwischen der Seele und dem Körper sehr gleichgiltig, ob Herr Leibniz jenen Einwurf gegen die Cartesianer aufgestellt hat, als äußerst wichtig aber betrachte ich das hier von ihm gemachte Zugeständnis, daß seine vorherbestimmte Harmonie nicht hinreicht, um eine wahrhafte Verbindung zwischen dem Körper und der Seele herzustellen.

Diese Verbindung ist kein metaphysischer Begriff, wie

Herr Leibniz behauptet. Der Körper ist wirklich und physisch mit der Seele verbunden, mehr als zwei vollkommen gleiche Uhren mit einander verbunden sind. Die Beziehung der Bewegungen des Körpers zu den Gedanken und Affecten der Seele kann immer nur für eine Folge der Verbindung gelten, und obgleich Herr Leibniz diese Beziehung glücklicher erklärt als die Cartesianer, erklärt er doch die Verbindung nicht, die ich durch die Aufstellungen zu erklären gesucht habe, die ihm nicht mißfallen haben. Nichtsdestoweniger behaupte ich durchaus nicht, daß ich das Rechte getroffen hätte: ich habe nur Muthmaßungen und keine Beweise gegeben; aber ich behaupte, daß diejenigen, welche nur von der Beziehung der Bewegungen des Körpers zu den Empfindungen der Seele Rechenschaft geben wollen, die Bahn noch gar nicht betreten haben, um den Preis streitig zu machen.[93])

Dem von Herrn Leibniz ausgesprochenen Wunsche sind wir bereits zuvorgekommen: sein Brief über die Erfindung der Infinitesimalrechnung findet sich in den Mémoires vom März 1707, Seite 540.[94])

XIII.

Antwort

auf die Einwürfe des Pater Lami

gegen das System der vorherbestimmten Harmonie.

Der berühmte Urheber dieser Einwürfe, der Verdienst und Scharfsinn besitzt, räumt ein, daß er im System der vorherbestimmten Harmonie in seiner Anwendung zur Erklärung der Beziehung zwischen Seele und Körper etwas anscheinend sehr Triftiges gefunden habe, daß der

Weg der Einwirkung unhaltbar sei, und daß der Weg der Gelegenheitsursachen von vorn herein Gottes wenig würdig erscheine, weil Gott danach bei einer ganz natürlichen Ausführung beständig durch Wunder wirkt, während der Weg der vorherbestimmten Harmonie eine unvergleichlich größere Geschicklichkeit bei dem höchsten Künstler anzeigt. Aber er fügt hinzu (S. 230), daß ein kurzes Nachdenken ihm an diesem Systeme Schwierigkeiten und sogar Unmöglichkeiten aufgedeckt habe, die untersucht zu werden verdienen. Nehmen wir gemeinschaftlich mit ihm diese Untersuchung vor und sehen wir, wie er sich gegen das bestärkt, was er den Afterglanz dieses neuen Systems nennt.

Die erste Schwierigkeit besteht in der Frage, ob die beiden Substanzen, welche mit einander übereinstimmen, auch für einander geschaffen sind? Ich antworte: gewiß, denn wenn sie übereinstimmen, so hat Gott sie eben geschaffen, damit sie übereinstimmen. Daraus folgert man aber, daß dies System sich also wenig von dem der Gelegenheitsursachen unterscheide. Meinetwegen! entgegne ich, indessen sehe ich diese Folgerung nicht recht ein. Im Systeme der Gelegenheitsursachen stimmen die Substanzen überein, weil Gott immer diese Uebereinstimmung hervorbringt, in dem neuen Systeme aber findet sich dies nicht, und der Unterschied der beiden Systeme hinsichtlich dieses Punktes ist um so offenkundiger, da der Urheber des Einwurfs die natürliche Uebereinstimmung für unmöglich erklären will. Vergleiche weiter unten die fünfte Schwierigkeit. Auf jeden Fall werde ich nicht bekümmert darüber sein, wenn jemand das System der Gelegenheitsursachen in einer Weise auffassen will, die dasselbe in mein System umgestaltet.

Die zweite Schwierigkeit (S. 233) besteht in einer andern Frage: ob nämlich die Seele bei der Hervorbringung ihrer Empfindungen frei ist oder nicht? Mir scheint, eine Frage ist kein Einwurf: indessen antworte ich darauf,

und die Antwort ist leicht. Die Seele ist frei bei den freiwilligen Handlungen, bei denen sie deutliche Gedanken hat und Vernunft zeigt; die nach den Körpern geregelten verworrenen Vorstellungen aber entspringen vorhergehenden verworrenen Vorstellungen, ohne daß es nothwendig ist, daß die Seele sie wolle und sie vorhersehe. Obgleich ihr daher die Schmerzen nicht deshalb zustoßen, weil sie sie will, stoßen sie ihr doch nicht ohne Grund und Ursache zu, weil die Folge der verworrenen Gedanken eine die Bewegungen des Körpers vorstellende ist, wobei die Menge und Kleinheit dieser Bewegungen keine deutliche Wahrnehmung derselben gestattet.[95])

Die dritte Schwierigkeit (S. 234) besteht darin, daß es dem Urheber der Einwürfe scheint, als bestehe bei meinem Systeme keine wahre Freiheit. Das ist jedoch ein Vorurtheil, dessen Grund nicht einzusehen ist. Wenn ich, wie er anführt, gesagt habe, „daß es nicht von der Seele abhängt, sich Empfindungen zu verleihen, die ihr behagen" — habe ich da nicht recht gehabt? Geht etwa unsere Freiheit in irgend einem Systeme bis zu diesem Punkte? Und würde das nicht eine Unumschränktheit sein wie die Gottes? Die Anführung dieses Umstandes ist nicht ein Einwurf gegen mein System, sondern ein Einwurf gegen die Freiheit, die man hier in einem übertriebenen Sinne nimmt. Ich sagte ferner: „Der gegenwärtige Zustand jeder Substanz ist eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes." Nun ist aber, behauptet man, eine natürliche Folge eine nothwendige Folge. Das räume ich jedoch durchaus nicht ein, und es wundert mich, daß man überhaupt dergleichen Behauptungen aufstellt, um mir Irrthümer beimessen zu können. Was natürlich ist, ist der Natur der Sache angemessen, das Nothwendige dagegen ist wesentlich und kann nicht geändert werden. Die Blätter der Bäume sprossen natürlich hervor und verfehlen nicht, abzufallen. Es ist natürlich, daß die Bösen Ver-

brechen begehen, aber es ist nicht nothwendig, daß sie sie begehen. Ebenso ist es der Beschaffenheit der Tugend natürlich, gute Handlungen zu erzeugen — sind diese Handlungen darum weniger frei? Ferner sagte ich, „daß jede vorhergehende Vorstellung auf die folgenden Einfluß hat, gemäß einem Gesetze der Ordnung, das bei den Vorstellungen wie bei den Bewegungen besteht." Schließt das Gesetz der Ordnung die Freiheit aus? Handelt Gott nicht immer diesem Gesetze gemäß? Die verworrenen Vorstellungen sind wie die Gesetze der Bewegung geordnet, die sie vorstellen. Die Bewegungen der Körper werden durch die bewirkenden Ursachen erklärt, in den deutlichen Vorstellungen der Seele aber, bei denen Freiheit besteht, kommen auch die Endzwecke zum Vorschein. In der einen dieser Reihen herrscht indessen ebenso viel Ordnung wie in der andern. Ich bin ein wenig erstaunt, fast nur Einwürfen zu begegnen, die höchstens den Schein für sich haben.[96])

Vierte Schwierigkeit (S. 235). Das neue System, auch wenn es möglich wäre, ist doch nicht das, welches Gott gewählt hat, weil es seiner nicht würdig ist. In Folge übermäßigen Weingenusses entsteht eine Störung in den Lebensgeistern eines Menschen. „Ist es nun wahrscheinlich," sagt der Urheber des Einwurfs, „daß dergleichen Verschrobenheiten nur natürliche Folgen der Beschaffenheit jener Seele seien, und daß sie sich in dieser Hinsicht nur den Gesetzen anpaßt, die Gott ihr gegeben hat? Das macht seiner Weisheit viel Ehre!" Dieser Ausruf wird fallen, sobald man vur im geringsten darüber nachdenkt. Wenn eine Störung in den Körpern entsteht, so ist es natürlich, daß unsere verworrenen Vorstellungen dieselben darstellen. Ueberdies ist sowohl die Natur des Körpers wie die der Seele verderbt, und ihrer Natur gemäß paßt die Seele sich nicht immer den Gesetzen Gottes an: diese Verderbtheit ist eine Folge der Freiheit.[97]) Dem neuen

System die Schuld dafür beimessen, heißt demselben alle die Unzuträglichkeiten aufbürden, die in der Natur der Dinge zu Tage treten und statthaben, welches System man auch anwenden mag. Ganz ebenso wird man bei dem gewöhnlichen Systeme fragen können, warum Gott den Körper und die Seele derart geschaffen hat, daß in Folge der Einwirkung auf einander, die ihnen jenem Systeme zufolge natürlich ist, Unordnungen eintreten. Noch weit schlimmer aber ist es im Systeme der Gelegenheitsursachen, wo man zu behaupten wagt, jene Unordnungen seien unmittelbare Folgen der beständigen Einwirkungen Gottes: das heißt in der That immer nach der Ursache des Uebels fragen. Will der Urheber des Einwurfs vielleicht die Sache der Manichäer vertreten, indem er bestreitet, daß diese Unordnungen, die zu den Werken Gottes hinzugetreten sind, seiner Weisheit Ehre machen? Muß man nicht vielmehr mit St. Augustinus einräumen, daß die anscheinenden Unordnungen durch eine größere Ordnung gut gemacht werden?

Als fünfte Schwierigkeit betrachte ich das, daß der Autor ein wenig später darauf zurückkommt, die Möglichkeit des neuen Systems zu bestreiten, und dabei läugnet, daß Gott einen Automaten schaffen könne, der im Stande ist, alles das ohne Vernunft auszuführen, was der Mensch mit Vernunft ausführt. Auch Herr Bayle bestritt dies: aber es nimmt mich Wunder, daß man der Macht und der Weisheit Gottes Schranken zu setzen sich erkühnt, und zwar ohne irgend einen Beweis dafür beizubringen, ganz abgesehen davon, daß es zahllose Beispiele von derartigen Werken Gottes giebt, die noch weit mehr ausführen. Was den Fötus bildet, ist ein Automat, dessen Künstlichkeit alles übersteigt, was der Mensch mit der Vernunft ausführen kann: das schönste Gedicht oder jedes beliebige andere Geisteswerk kommt dem nicht nahe. Allerdings geschieht das vermöge einer göttlichen Vorherbildung,

aber in der vorherbestimmten Harmonie ist ganz dasselbe der Fall.

Die sechste Schwierigkeit besteht darin, daß die Gesetze der Harmonie nicht weise sind, wie es scheint. Die Wesen trachten sich zu erhalten, und dennoch giebt es Körper, die Schmetterlinge z. B., die sich in die Flammen stürzen, dennoch giebt es Seelen, die sich in bittere Empfindungen versenken. Ein seltsames Gesetz, meint man, das eine Seele nöthigt, einen guten Gedanken fallen zu lassen, sobald sie von einer Nadel gestochen wird. Ein seltsamer Einwurf vielmehr! Der Autor merkt gar nicht, daß derselbe gegen alle Systeme und namentlich gegen das seine gemacht werden kann. Herr Bayle hat besser gethan, indem er mir die Einwürfe dieser Art ersparte, wie er thun zu wollen von vorn herein erklärte. Will man etwa Gott tadeln, weil er die Dinge so gemacht hat, daß die Schmetterlinge sich verbrennen, während sie sich zu wärmen trachten, und weil er auch unsere Seelen zum Theil an die Bewegungen des Körpers gebunden hat? Ob das durch eine täglich erneute Einwirkung oder durch die im voraus festgesetzte Harmonie geschieht — immer ist es der Natur der Dinge gemäß. Und warum soll denn die Natur der Seele derselben im neuen Systeme mehr Vollkommenheit verleihen, als Gott selbst ihr unmittelbar im Systeme der Gelegenheitsursachen verleiht? Und ist es nicht weit härter, wenn man behauptet, Gott binde beständig durch eine unmittelbare Handlung die Seele an einen zerrütteten Körper, als wenn man sagt, die Seele sei durch ihre verderbte Natur daran gebunden? Ist etwa das neue System mehr als die andern verantwortlich dafür, wenn die Körper kraft der Naturgesetze sich bisweilen zerstören, indem sie sich zu erhalten trachten? Man darf immerhin behaupten, daß die Weisheit Gottes im System der Harmonie, wo alles durch Gründe verknüpft ist, die der Natur der Dinge entnommen sind, besser zu Tage

tritt als im System der Gelegenheitsursachen, wo alles durch eine willkürliche Gewalt gezwungen wird.

Die siebente Schwierigkeit bietet das, was den tüchtigen Urheber der Einwürfe am meisten befremdet hat, nämlich daß ich den Geschöpfen eine gewisse thätige Natur, eine Kraft, eine von der Macht Gottes verschiedene Wirksamkeit beilege. Aber thue ich nicht in dieser Hinsicht nur das, was beinahe alle Philosophen, alle Kirchenväter, alle Theologen zu allen Zeiten gethan haben? Und um die Wahrheit zu sagen, so ist die entgegengesetzte Ansicht mir völlig unbegreiflich. Wenn wir handeln, so haben wir das Vermögen zu handeln; handeln wir nicht, so sündigen wir auch nicht. Wenn die entgegengesetzte Ansicht auf die Spitze getrieben würde, so könnte sie, ohne daß man's dächte, zu einer gefährlichen Lehre führen. Wer behauptet, daß Gott der einzige Handelnde sei, kann sich auch leicht so weit hinreißen lassen, mit einem sehr verrufenen neuern Autor zu behaupten, daß Gott die einzige Substanz sei, und daß die Geschöpfe nur vorübergehende Modificationen sind, denn bis jetzt ist die Substanz durch nichts besser gekennzeichnet worden als durch das Vermögen zu handeln.[98])

Als achte Schwierigkeit rechne ich das, was der Autor über die Wunder sagt. Er will sein System von der Beschuldigung der Wunder befreien, erklärt aber nicht zutreffend, was ein Wunder ist. Auch Herr Bayle hat hier fehlgeschossen. Ihnen zufolge ist das Wunder nur eine Ausnahme von der Regel oder den allgemeinen Gesetzen, die Gott willkürlich aufgestellt hat: wenn Gott es sich daher zum allgemeinen Gesetze gemacht hat, immer den Körper mit der Seele oder die Seele mit dem Körper in Uebereinstimmung bringen zu wollen, so liegt darin kein Wunder mehr, und in diesem Sinne würde sich das Wunder von einer andern Handlung Gottes nur durch eine äußere Bestimmung, nämlich durch seine Selten-

heit unterscheiden. Ich räume jedoch weder ein, daß eine derartige Regel ein Naturgesetz sein würde, noch daß die allgemeinen Gesetze der Natur rein willkürlich sind. Gott ist nicht durch eine unbedingte Nothwendigkeit, wohl aber durch einen Grund, der seiner höchsten Weisheit gemäß ist, und durch eine gewisse Rücksicht auf die Uebereinstimmung mit der Natur der Dinge zu ihrer Aufstellung bewogen worden. Daher ist das Wunder nur deshalb eine Ausnahme von diesen Gesetzen, weil es sich nicht aus der Natur der Dinge erklären läßt. Und wenn Gott beschlossen hätte, fortwährend irgend einen Vorgang bestehen zu lassen, der wenig mit dieser Natur übereinstimmte, so würde er daraus kein Naturgesetz gemacht, sondern beschlossen haben, ein beständiges Wunder zu verrichten und immerfort selbst Hand anzulegen, um das hervorzubringen, was über die Kräfte der Natur gehen würde. Eben das würde aber im System der Gelegenheitsursachen statthaben, wenn die Seele und der Körper immerfort mit einander übereinstimmten, ohne daß ihre Natur und das, was man davon begreifen kann, sie dazu führte, sich in Uebereinstimmung mit einander zu setzen, d. h. wenn die Maschinerie des Körpers diesen nicht bestimmte, das zu thun, was die Seele will, und wenn die natürliche Aufeinanderfolge der verworrenen Vorstellungen der Seele diese nicht bestimmte, sich das vorzustellen, was im Körper vorgeht. Hier noch ein bequemeres Beispiel, das den Unterschied zwischen einem Naturgesetze und einer allgemeinen Regel, deren Ausführung immerwährende Wunder erfordern würde, noch besser klar machen wird. Wenn Gott ein Gesetz machte, wonach jeder freie oder nicht behinderte Körper sich bestreben müßte, sich von selbst im Kreise um einen bestimmten Mittelpunkt zu bewegen, ohne daß sonach zu begreifen wäre, durch welches Mittel und wie die Sache vor sich ginge, so würde, behaupte ich, dies Gesetz nur durch fortwährende Wunder ausgeführt werden können,

weil es nicht mit der Natur der Bewegung der Körper übereinstimmt, wonach ein in der Bogenlinie bewegter Körper seine Bewegung in der geraden Tangente fortsetzt, wenn nichts ihn daran hindert. Ein solches Gesetz, welches die Kreisbewegung vorschriebe, würde also nicht natürlich sein, sofern die Natur des Körpers so wäre, wie sie jetzt ist. Daher genügt es nicht, um die Wunder zu vermeiden, daß Gott ein bestimmtes Gesetz aufstelle, wenn er nicht auch den Geschöpfen eine Natur verleiht, die zur Ausführung seiner Anordnungen befähigt ist. Es ist das gerade, als ob jemand sagte, Gott habe dem Monde befohlen, frei in der Luft oder im Aether einen Kreis um die Erdkugel zu beschreiben, ohne daß es weder Engel noch Geist, der ihn leitet, noch eine feste Sphäre, die ihn trägt, noch einen Wirbel oder eine flüssige Sphäre, die ihn fortreißt, noch Schwere, Magnetismus oder irgend eine andere aus den Gesetzen der Mechanik erklärbare Ursache gebe, die ihn hindere, sich von der Erde zu entfernen und in der Tangente des Kreises davonzueilen. Abläugnen, daß das ein Wunder wäre, hieße auf die geheimen Fähigkeiten zurückgreifen, die durchaus unerklärlich und heute mit vielem Rechte verrufen sind.[99])

XIV.

Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade.

---

1. Die Substanz ist ein Wesen, das die Fähigkeit zu handeln besitzt. Sie ist einfach oder zusammengesetzt Die einfache Substanz ist die, welche keine Theile hat; die zusammengesetzte ist ein Gefüge aus den einfachen Substanzen oder Monaden. Monas ist ein grie-

chisches Wort, das die Einheit oder das, was eines ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten Substanzen oder die Körper sind Vielheiten, die einfachen aber, die Lebenskräfte, die Seelen und die Geister, sind Einheiten. Auch muß es überall einfache Substanzen geben, weil es ohne die einfachen keine zusammengesetzten geben würde, und daher ist die ganze Natur voll von Leben.[100])

2. Da die Monaden keine Theile haben, so können sie weder gebildet, noch vernichtet werden. Sie können auf natürliche Weise weder beginnen, noch enden und dauern folglich so lange wie das Universum, das zwar verändert, aber nicht zerstört werden wird. Sie können auch keine Gestalt haben, weil sie sonst Theile haben müßten. Und folglich kann eine Monade an sich und augenblicklich von einer andern nur durch die innern Eigenschaften und Thätigkeiten unterschieden werden, die nichts anderes als ihre Vorstellungen (d. h. die im Einfachen enthaltenen Darstellungen des Zusammengesetzten oder Aeußern) und ihre Begehrungstriebe (d. h. ihr Streben von einer Vorstellung zur andern) sein können; diese letztern bilden das Princip der Veränderung. Denn die Einfachheit der Substanz verhindert durchaus nicht die Vielfältigkeit der Modificationen derselben, die sich zusammen in dieser nämlichen einfachen Substanz befinden und in der Verschiedenheit der Beziehungen zu den Außendingen bestehen müssen.[101])

In ähnlicher Weise findet sich ja in einem Centrum oder Punkte, so einfach er ist, eine unendliche Anzahl von Winkeln, die durch die in diesem Punkte zusammentreffenden Linien gebildet werden.[102])

3. Alles in der Natur ist angefüllt. Es giebt einfache Substanzen, die durch eigene Thätigkeiten thatsächlich von einander abgesondert sind und beständig ihre Beziehungen wechseln. Jede einfache Substanz oder Monade aber, die

den Mittelpunkt einer zusammengesetzten Substanz (z. B. eines Thieres) und das Princip der Einzelheit derselben bildet, ist von einer Masse umgeben, welche aus einer unendlichen Anzahl anderer Monaden besteht, die den eigentlichen Körper jener Centralmonade bilden, dessen Erregungen gemäß diese wie in einer Art von Mittelpunkt die Außendinge vorstellt. Dieser Körper ist organisch, wenn er eine Art von Automaten oder natürlicher Maschine bildet, die nicht nur im Ganzen, sondern auch in ihren kleinsten Theilen, welche noch wahrnehmbar sind, Maschine ist. Da aber in Folge der Angefülltheit der Welt alles mit einander verknüpft ist und jeder Körper je nach der Entfernung mehr oder weniger auf jeden andern Körper einwirkt und durch Rückwirkung von jenem erregt wird, so erhellt, daß jede Monade ein lebender Spiegel oder mit einer innern Thätigkeit begabt ist, die das Universum nach ihrem Gesichtspunkte darstellt und ebenso geregelt ist wie dieses selbst. Die Vorstellungen in der Monade aber entstehen eine aus der andern nach dem Gesetze der Begehrungstriebe oder der Endzwecke des Guten und des Bösen, welche in den wahrnehmbaren geregelten oder ungeregelten Vorstellungen bestehen, wie die Veränderungen der Körper und die äußern Erscheinungen eine aus der andern nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen d. h. der Bewegungen entstehen. Daher besteht eine vollkommene Harmonie zwischen den Wahrnehmungen der Monade und den Bewegungen des Körpers, die von Anbeginn an zwischen dem Systeme der bewirkenden Ursachen und dem der Endzwecke festgestellt worden ist. Und eben darin besteht die Uebereinstimmung und physische Verbindung der Seele und des Körpers, ohne daß das eine die Gesetze des andern zu ändern vermag.[103])

4. Jede Monade mit einem besondern Körper bildet eine lebende Substanz. Daher giebt es nicht blos überall

Lebendes, das mit Gliedern oder Organen versehen ist, sondern auch eine unendliche Anzahl von Abstufungen bei den Monaden, wobei die einen mehr oder weniger über die andern herrschen. Wenn aber die Monade Organe besitzt, die derart eingerichtet sind, daß mittelst ihrer die Eindrücke, die sie empfangen, und folglich auch die Vorstellungen, durch welche sie wiedergegeben werden, Hervorstechendes und Deutliches enthalten (wie wenn z. B. mittelst der Gestalt der Feuchtigkeiten des Auges die Lichtstrahlen concentrirt werden und mit größerer Kraft wirken), so kann diese Deutlichkeit bis zum Bewußtsein gehen, d. h. bis zu einer mit Erinnerungskraft verbundenen Vorstellung, einer Vorstellung nämlich, von der lange Zeit ein gewisser Nachhall bleibt, um sich bei Gelegenheit wieder vernehmlich zu machen.[104]) Ein solches Lebendes heißt Geschöpf und seine Monade eine Seele. Ist diese Seele bis zur Vernunft erhoben, so ist sie etwas Höheres und wird zu den Geistern gerechnet, wie ich sogleich auseinandersetzen werde.

Allerdings befinden sich die Geschöpfe bisweilen im Zustande einfacher lebender Substanzen und ihre Seelen im Zustande einfacher Monaden, wenn nämlich ihre Vorstellungen nicht hinlänglich unterschieden sind, so daß man sich derselben erinnern könnte, wie es z. B. bei einem tiefen, traumfreien Schlafe oder einer Ohnmacht vorkommt. Die völlig verworren gewordenen Vorstellungen aber müssen sich aus Gründen, die ich sogleich anführen werde, bei den Geschöpfen wieder entwirren. Daher muß man zwischen der Vorstellung, welche der innere, die Außendinge darstellende Zustand der Monade ist, und der Anschauung unterscheiden, welche das Bewußtsein oder das auf diesen innern Zustand bezügliche Wissen ist, welches weder allen Seelen, noch derselben Seele immerwährend verliehen ist. Weil die Cartesianer diesen Unterschied nicht machten, fehlten sie, indem sie die Vorstellungen, welche

man nicht wahrnimmt, für nichts rechneten, wie das Volk die nicht in die Sinne fallenden Körper für nichts rechnet. Das brachte auch die Cartesianer zu dem Glauben, daß nur die Geister Monaden seien, und daß es keine Thierseelen und noch weniger andere Lebensprincipien gebe. Wie sie aber einerseits die allgemeine Ansicht allzu sehr vor den Kopf stießen, indem sie den Thieren die Empfindung absprachen, so bequemten sie sich andererseits allzu sehr den Vorurtheilen der Menge an, indem sie eine lange Betäubung, die einer großen Verworrenheit der Vorstellungen entspringt, mit dem eigentlichen Tode verwechselten, bei dem alles Vorstellen aufhören würde, was dann die unbegründete Ansicht von der Vernichtung gewisser Seelen und die gottlose Anschauung einiger angeblicher Freigeister, welche die Unsterblichkeit der menschlichen bestritten, befestigt hat.

5. In den Vorstellungen der Thiere besteht eine Verknüpfung, die einige Aehnlichkeit mit der Vernunft hat; dieselbe beruht jedoch einzig auf der Erinnerung an das Geschehene und nicht auf der Kenntnis der Ursachen. Daher flieht ein Hund den Stock, mit dem er geschlagen wurde, weil das Gedächtnis ihm den Schmerz vorstellt, den dieser Stock ihm verursacht hat. Auch die Menschen handeln, so weit sie blind der Erfahrung folgen, also bei drei Vierteln ihrer Handlungen, nur wie Thiere. So erwartet man z. B., daß es morgen Tag werden wird, weil man es immer durch die Erfahrung so erprobt hat. Nur der Astronom sieht es aus Gründen voraus, und sogar diese Vorhersagung wird schließlich fehlschlagen, wenn die Ursache des Tages, die nicht ewig ist, aufhört. Der wahrhafte Vernunftgebrauch aber hängt von ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, wie denen der Logik, der Zahlenlehre, der Geometrie ab, welche die unzweifelhafte Verbindung der Begriffe und die untrüglichen Schlußfolgerungen bilden. Die Geschöpfe, bei denen sich diese Schluß-

folgerungen nicht zeigen, heißen Thiere, während diejenigen, welche diese nothwendigen Wahrheiten kennen, im eigentlichen Sinne *vernünftige Geschöpfe* und ihre Seelen *Geister* genannt werden. Diese Seelen haben die Fähigkeit, Acte der Selbstbetrachtung vorzunehmen und das, was man Ich, *Substanz*, *Monade*, *Geist* nennt, kurzum die Dinge und die geistigen Wahrheiten zu betrachten, und eben das macht uns für die Wissenschaften oder beweisbaren Kenntnisse geeignet.[105])

6. Die Forschungen der Neuern, die auch mit der Vernunft übereinstimmen, haben uns gelehrt, daß die lebenden Wesen, deren Organe uns bekannt sind, d. h. die Pflanzen und die Thiere, nicht aus einer Fäulnis oder einem Chaos, wie die Alten glaubten, sondern aus *vorhergebildetem* Samen und folglich aus der Umbildung der vor ihnen daseienden lebenden Wesen entstehen. Im Samen der größern Thiere finden sich kleinere, die vermittelst der Empfängnis eine neue Bekleidung annehmen, die sie sich zu eigen machen, und die ihnen die Mittel gewährt, sich zu ernähren und zu vergrößern, um auf einen größern Schauplatz überzugehen und die Fortpflanzung des großen Thieres zu bewirken. Die Seelen der menschlichen Samenthierchen sind allerdings nicht von vorn herein mit Vernunft begabt, sondern werden es erst, wenn die Empfängnis diese Thierchen zur menschlichen Natur bestimmt. Und wie nun die Geschöpfe überhaupt nicht völlig bei der Empfängnis oder *Erzeugung* entstehen, so gehen sie auch bei dem, was wir *Tod* nennen, nicht völlig unter, denn vernunftgemäß geht das, was nicht auf natürlichem Wege anfängt, auch nach der Ordnung der Natur nicht unter. Daher kehren die Geschöpfe beim Verlassen ihrer Maske oder Bekleidung nur auf einen kleinern Schauplatz zurück, wo sie indessen ebenso empfindlich und gut geregelt sein können wie auf dem größern. Das hier von den größern Thieren Gesagte gilt auch von der Erzeugung und dem

Tode der kleinern Samenthierchen, im Vergleich zu denen jene für groß gelten können, denn in der Natur geht alles ins Unendliche.

Somit sind also nicht blos die Seelen, sondern auch die Geschöpfe unerzeugbar und unvergänglich: sie werden nur entfaltet, eingefaltet, bekleidet, entkleidet, umgestaltet. Die Seelen lassen niemals ihren ganzen Körper fahren und gehen nie aus einem Körper in einen andern vollständig neuen über.

Es giebt also keine Seelenwanderung, wohl aber eine Umgestaltung. Die Geschöpfe thun nichts anderes, als daß sie Theile wechseln, annehmen und fahren lassen, was bei der Ernährung allmählich und in kleinen, unmerklichen Theilen, dabei aber stetig, bei der Empfängnis oder dem Tode dagegen, welche die Aufnahme oder den Verlust mit einem Male bewirken, plötzlich und in beträchtlichem Maße, aber selten geschieht.[106])

7. Bis hierher haben wir als einfache Physiker gesprochen, jetzt nun müssen wir uns zur Metaphysik erheben, indem wir uns des gemeiniglich wenig benutzten großen Princips bedienen, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht d. h. nichts eintritt, ohne daß der, welcher die Dinge hinlänglich kennt, einen Grund angeben könnte, welcher hinreicht, um darzulegen, warum es so und nicht anders ist. Nachdem dies Princip festgestellt ist, wird die erste mit Recht aufgeworfene Frage die sein: Warum giebt es eher Etwas als Nichts? Denn das Nichts ist einfacher und leichter als das Etwas. Ferner muß man, vorausgesetzt, daß Dinge existiren müssen, angeben können, warum sie so und nicht anders existiren müssen.[107])

8. Dieser zureichende Grund für das Dasein des Universums kann nun aber nicht in der Reihe der zufälligen Dinge d. h. der Körper und ihrer Darstellungen in den Seelen gefunden werden, weil der Stoff an sich

für die Bewegung und die Ruhe sowie für diese oder eine andere Bewegung gleichgiltig ist, und daher der Grund für die Bewegung und noch weniger für eine bestimmte Bewegung nicht in ihm gefunden werden kann. Und wenn auch die gegenwärtige Bewegung im Stoffe von der vorhergehenden und diese wieder von einer noch frühern abgeleitet wird, so kommt man, so weit man auch gehen mag, doch damit nicht vorwärts, denn die Frage bleibt immer dieselbe. Der zureichende Grund, der keines weitern Grundes bedarf, muß daher außerhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge liegen und sich in einer Substanz finden, die die Ursache der zufälligen Dinge oder ein nothwendiges Wesen ist, das den Grund seines Daseins in sich selbst trägt: andernfalls würde man noch immer keinen zureichenden Grund haben, bei dem man stehen bleiben könnte. Dieser letzte Grund der Dinge aber wird Gott genannt.[108])

9. Diese ursprüngliche einfache Substanz muß die Vollkommenheiten, welche sich in den abgeleiteten Substanzen, die Ausflüsse derselben sind, vorfinden, im höchsten Grade in sich schließen. Sie wird also die Macht, das Wissen und den Willen in höchster Vollkommenheit besitzen, d. h. sie wird allmächtig, allwissend und allgütig sein. Und da die Gerechtigkeit, allgemein genommen, nur die mit der Weisheit übereinstimmende Güte ist, so muß in Gott auch eine höchste Gerechtigkeit bestehen.[109]) Der Grund, welcher die Dinge durch ihn zum Dasein hat gelangen lassen, macht dieselben noch jetzt bei ihrem Sein und Wirken von ihm abhängig: sie empfangen beständig von ihm das, was ihnen den Besitz einiger Vollkommenheit verleiht, was ihnen aber an Unvollkommenheit anhängt, kommt von der wesentlichen und ursprünglichen Beschränkung der Geschöpfe her.

10. Aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, daß er bei Hervorbringung des Universums den besten

möglichen Plan gewählt hat, in welchem sich die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereint, Ort, Raum und Zeit am besten ausgenutzt, die größte Wirkung auf den einfachsten Wegen hervorgebracht und bei den Geschöpfen die meiste Macht, das meiste Wissen, das meiste Glück und die meiste Güte findet, welche das Universum fassen konnte. Denn da im Verstande Gottes alle Möglichkeiten nach Maßgabe ihrer Vollkommenheiten nach dem Dasein streben, so muß die bestehende Welt als das Ergebnis aller dieser Bestrebungen die vollkommenste sein, welche möglich ist. Auch würde man ohne dies nicht begründen können, warum die Dinge gerade so gemacht worden sind und nicht anders.[110])

11. Namentlich hat die höchste Weisheit Gottes ihn zur Erwählung der Gesetze der Bewegung veranlaßt, die am besten eingerichtet und den abstracten oder metaphysischen Gründen am meisten angemessen sind. Es erhält sich danach die nämliche Menge der gesammten und unbedingten Kraft oder der Wirksamkeit, die nämliche Menge der bezüglichen Kraft oder der Rückwirksamkeit und endlich die nämliche Menge der richtenden Kraft.[111]) Ferner ist die Wirksamkeit immer gleich der Rückwirksamkeit und die Gesammtwirkung immer ihrer Gesammtursache gleichwerthig. Es ist auffallend, daß man aus der bloßen Betrachtung der bewirkenden Ursachen oder des Stoffs diese Gesetze, die erst in unserer Zeit entdeckt sind, und von denen ein Theil von mir selbst aufgefunden ist, nicht zu begründen vermag. Ich habe nämlich gefunden, daß man die Endzwecke zu Hilfe nehmen muß, und daß diese Gesetze nicht wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten vom Principe der Nothwendigkeit, sondern vom Principe der Angemessenheit d. h. von der Wahl der Weisheit abhängen. Für diejenigen, welche tiefer in die Dinge einzudringen vermögen, ist dies eine

der stärksten und eindringlichsten Beweise für das Dasein Gottes.[112])

12. Ferner folgt aus der Vollkommenheit des höchsten Urhebers, daß nicht blos die Ordnung des gesammten Universums die möglichst vollkommenste ist, sondern daß auch jeder das Universum seinem Gesichtspunkte gemäß darstellende lebende Spiegel, d. h. jede Monade, jedes substantielle Centrum, so wohlgeregelte Vorstellungen und Triebe haben muß, wie nur irgend mit all den übrigen Dingen verträglich ist. Daraus folgt dann auch, daß die Seelen, d. h. die herrschenden Monaden oder vielmehr die Geschöpfe, aus dem Zustande der Betäubung, in welchen der Tod oder irgend ein anderer Zufall sie versetzen kann, wieder erwachen müssen.[113])

13. In den Dingen ist nämlich alles ein für alle Mal mit so viel Ordnung und Uebereinstimmung geregelt, als möglich ist, da die höchste Weisheit und Güte nur mit vollkommener Harmonie handeln kann. Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger: man könnte das Kommende im Vergangenen lesen, und das Entfernte ist im Nahen abgespiegelt. In jeder Seele könnte man die Schönheit des Universums erkennen, wenn man alle ihre Falten, die sich nur mit der Zeit erkennbar aufthun, auseinander zu breiten vermöchte. Da aber jede deutliche Vorstellung der Seele eine unendliche Anzahl von verworrenen Vorstellungen in sich faßt, die das ganze Universum in sich schließen, so kennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie Vorstellungen hat, nur so weit, als ihre Vorstellungen deutlich und höhern Grades sind, und ihre Vollkommenheit steht im Verhältnis zu ihren deutlichen Vorstellungen.[114])

Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber verworren. Wie ich, wenn ich mich am Ufer des Meeres ergehe und das laute Brausen desselben vernehme, die besondern Töne jeder einzelnen Woge höre, aus denen das

Gesammtgeräusch zusammengesetzt ist, ohne daß ich jedoch diese Töne von einander unterscheide, so sind unsere verworrenen Vorstellungen das Ergebnis der Eindrücke, welche das gesammte Universum auf uns macht.[115]) Ganz das nämliche ist bei jeder Monade der Fall. Nur Gott allein hat eine deutliche Kenntnis von allem, denn er ist die Quelle von allem. Sehr treffend hat man von ihm gesagt, er sei der allgegenwärtige Mittelpunkt, seine Peripherie aber sei nirgends, weil alles ihm ohne jede Entfernung von diesem Mittelpunkte unmittelbar gegenwärtig ist.

14. Was die vernünftige Seele oder den Geist betrifft, so liegt in diesem etwas mehr als in den Monaden oder selbst in den einfachen Seelen. Er ist nicht nur ein Spiegel des Universums der erschaffenen Dinge, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht blos eine Vorstellung von den Werken Gottes, sondern er ist sogar im Stande, etwas hervorzubringen, das ihnen, wenn auch nur im Kleinen, gleicht. Denn abgesehen von den Wundern des Traums, wo wir ohne Mühe, und ohne es sogar zu wollen, Dinge erfinden, über die man im Wachen, um sie zu finden, lange hätte nachdenken müssen, verhält unsere Seele sich auch bei den freiwilligen Handlungen bildend, und indem sie die Wissenschaften entdeckt, denen gemäß Gott die Dinge geregelt hat, ahmt sie pondere, mensura, numero*) in ihrem Bereiche und in ihrer kleinen Welt, in der ihr die Ausübung ihrer Fähigkeiten gestattet ist, das nach, was Gott in der großen schafft.[116])

15. Deshalb sind alle Geister, seien es Menschen oder Genien, indem sie vermöge der Vernunft und der ewigen Wahrheiten mit Gott in eine Art Gemeinschaft treten, Glieder des Gottesstaates d. h. des vollkommensten, vom größten und besten aller Monarchen gebildeten und re-

*) Durch Wiegen, Messen, Zählen.

gierten Staates, wo es keine Verbrechen ohne Strafe, keine gute Handlung ohne angemessene Belohnung und endlich soviel Tugend und Glück als möglich giebt, und zwar nicht durch eine Störung der Natur, als ob das, was Gott den Seelen bereitet, die Gesetze der Körper störte, sondern gerade durch die Ordnung der natürlichen Dinge kraft der von Ewigkeit her zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, zwischen Gott dem Bildner und Gott dem Herrscher vorherbestimmten Harmonie, so daß die Natur zur Gnade führt und die Gnade die Natur vervollkommt, indem sie sich derselben bedient.

16. Wenn daher auch die Vernunft uns nicht das der Offenbarung vorbehaltene Einzelne der großen Zukunft lehren kann, so dürfen wir doch vermöge eben dieser Vernunft überzeugt sein, daß die Dinge in einer Weise eingerichtet sind, die unsere Wünsche übertrifft. Da ferner Gott die vollkommenste und glücklichste und folglich auch die der Liebe würdigste Substanz ist, und da die wahrhafte reine Liebe in dem Zustande besteht, in welchem wir an den Vollkommenheiten und dem Glücke des Geliebten Vergnügen finden, so muß diese Liebe, sobald Gott der Gegenstand derselben ist, uns die größte Lust gewähren, deren wir überhaupt fähig sind.

17. Und es ist leicht, Gott gehörigermaßen zu lieben, wenn man ihn als den kennt, als welchen ich ihn eben dargestellt habe. Denn wenn er auch nicht für unsere äußern Sinne wahrnehmbar ist, so ist er dessenungeachtet doch äußerst liebenswürdig und gewährt ein sehr großes Vergnügen. Wir sehen ja auch, wie die Ehrenbezeugungen den Menschen Vergnügen machen, obgleich sie keine sinnlich wahrnehmbare Beschaffenheit haben.

Die Märtyrer und die Fanatiker zeigen, obgleich die Liebe dieser letztern übel geregelt ist, was die geistige Lust vermag, und noch mehr: selbst die sinnliche Lust läßt sich

auf eine geistige, aber nur verworren erkannte Lust zurückführen.

Die Musik ergötzt uns, obgleich ihre Schönheit nur in der Uebereinstimmung der Klänge und in der Berechnung der Erschütterungen oder Schwingungen der in bestimmten Zwischenräumen auf einander treffenden tönenden Körper besteht, von welcher Berechnung wir zwar nichts gewahr werden, die aber die Seele dennoch vornimmt. Das Vergnügen, welches der Blick an den richtigen Verhältnissen findet, ist von derselben Art, und die Lust, welche die übrigen Sinne verursachen, wird sich auf etwas Aehnliches zurückführen lassen, wenn man es auch nicht so deutlich auseinanderzusetzen vermag.[117])

18. Man darf sogar behaupten, daß die Liebe Gottes uns schon jetzt einen Vorgeschmack der künftigen Glückseligkeit gewährt. Und obgleich sie uneigennützig ist, bewirkt sie doch von selbst unser größtes Wohl und unsern größten Vortheil, selbst wenn man ihn gar nicht darin suchte, und nur die Lust, die sie gewährt, in Betracht zöge, ohne den Nutzen zu beachten, den sie bringt. Sie verleiht uns nämlich ein vollkommenes Vertrauen auf die Güte unseres Herrn und Schöpfers, ein Vertrauen, das eine wahrhafte Ruhe des Geistes erzeugt, und zwar nicht wie bei den Stoikern, die sich gewaltsam in Geduld fassen, sondern vermöge einer gegenwärtigen Zufriedenheit, die uns sogar noch ein kommendes Glück sichert. Aber auch von der gegenwärtigen Lust abgesehen, kann nichts für die Zukunft nützlicher sein, denn die Liebe Gottes erfüllt auch unsere Hoffnungen und leitet uns auf den Weg zum höchsten Glück, weil in Folge der vollkommenen Ordnung im Universum alles auf das möglichst Beste eingerichtet ist, sowohl für das allgemeine wie für das besondere Wohl derer, die davon überzeugt und mit der göttlichen Regierung zufrieden sind, was bei denen nicht fehlen kann, welche die Quelle alles Guten zu lieben wissen. Aller-

dings wird die höchste Glückseligkeit, von welcher seligmachenden Anschauung oder Erkenntnis Gottes sie auch begleitet sei, niemals eine völlige sein, denn da Gott unendlich ist, kann er niemals völlig erkannt werden.

Daher wird und darf unser Glück niemals in einem vollen Genusse, bei dem nichts zu wünschen übrig bliebe, und der unsern Geist abstumpfen würde, sondern es wird in einem beständigen Fortschritt zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten bestehen.

XV.

Die Monadologie.

---

1. Die Monade, von der hier die Rede sein wird, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, die in den zusammengesetzten enthalten ist. Einfach bedeutet ohne Theile.*)

2. Einfache Substanzen muß es geben, weil es zusammengesetzte giebt. Denn das Zusammengesetzte ist nur eine Anhäufung oder ein aggregatum aus dem Einfachen.

3. Wo nun aber keine Theile vorhanden sind, giebt es auch keine Ausdehnung, keine Gestalt und keine mögliche Theilbarkeit. Diese Monaden sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort: die Elemente der Dinge.[118])

4. Es steht auch keine Auflösung bei ihnen zu fürchten, und es giebt keine begreifliche Weise, in der eine einfache Substanz auf natürlichem Wege untergehen könnte.**)

5. Aus demselben Grunde giebt es auch keine begreif-

---

*) Vgl. Theodicee B. § 10.
**) Theodicee B. § 89.

liche Weise, in der eine einfache Substanz auf natürlichem Wege beginnen könnte, da sie durch Zusammensetzung nicht gebildet werden kann.

6. Man darf daher behaupten, daß die Monaden nur mit einem Schlage beginnen und enden können, d. h. daß sie nur durch Erschaffung beginnen und nur durch Vernichtung enden können, während das Zusammengesetzte aus Theilen entsteht und in Theile vergeht.

7. Auch läßt sich durch kein Mittel erklären, wie eine Monade in ihrem Innern durch ein anderes erschaffenes Ding beeinflußt oder verändert werden kann, da man weder etwas in sie übertragen, noch sich in ihr eine innere Bewegung vorstellen kann, welche da drinnen erweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie das bei den zusammengesetzten Substanzen möglich ist, wo eine Veränderung zwischen den Theilen stattfindet. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- oder austreten könnte. Die Accidenzen vermögen sich nicht von den Substanzen abzulösen und sich außerhalb derselben zu ergehen, wie das vor Zeiten die sinnfälligen Eigenschaften der Scholastiker thaten. Daher kann weder eine Substanz noch ein Accidenz von außen in die Seele eintreten.[119])

8. Indessen müssen die Monaden einige Eigenschaften haben, denn sonst würden sie nicht einmal seiende Dinge sein. Und wenn die einfachen Substanzen sich nicht durch ihre Eigenschaften unterschieden, so wäre kein Mittel vorhanden, eine Veränderung an den Dingen wahrzunehmen, da der Inhalt des Zusammengesetzten nur von den einfachen Bestandtheilen kommen kann, die Monaden aber, wenn sie keine Eigenschaften hätten, nicht von einander unterschieden werden könnten, da sie sich auch in der Größe nicht von einander unterscheiden: demzufolge würde, wenn man die Angefülltheit des Raumes annimmt, jeder Ort bei der Bewegung der Substanzen nur den Ersatz für das

erhalten, was er vorher hatte, und somit würde kein Zustand der Dinge vom andern zu unterscheiden sein.

9. Es muß sogar jede einzelne Monade von jeder andern verschieden sein. Denn nie bestehen in der Natur zwei Dinge, die vollkommen einander gleich sind, und bei denen es unmöglich wäre, einen innern oder einen auf einer innern Benennung beruhenden Unterschied aufzufinden.[120])

10. Ich nehme auch für zugestanden an, daß jedes geschaffene Ding, und folglich auch die geschaffene Monade, der Veränderung unterliegt, und sogar, daß diese Veränderung bei jeder Monade immerwährend stattfindet.

11. Aus dem Gesagten erhellt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade einem innern Principe entspringen, da eine äußere Ursache nicht auf ihr Inneres einwirken kann.*)

12. Neben dem Principe der Veränderung muß es aber auch noch ein Einzelnes der Veränderung geben, das so zu sagen die Specification und die Verschiedenartigkeit der einfachen Substanzen bewirkt.[121])

13. Dies Einzelne muß eine Menge in der Einheit oder dem Einfachen umschließen. Denn da jede natürliche Veränderung sich allmählich vollzieht, so wechselt einiges und einiges bleibt, und folglich muß es in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Erregungen und Beziehungen geben, wenngleich dieselbe keine Theile hat.[122])

14. Der dem Wechsel unterworfene Zustand, der eine Menge in der Einheit oder einfachen Substanz umschließt und vorstellt, ist nichts anderes als was ich Vorstellung nenne, die, wie sich in der Folge zeigen wird, von der Wahrnehmung und dem Bewußtsein seiner selbst unterschieden werden muß. Die Cartesianer irrten eben darin sehr, daß sie die Vorstellungen, deren man sich nicht

---

*) Theodicee B. § 396, 400.

bewußt wird, für nichts rechneten. Das brachte sie auch zu der Meinung, daß nur die Geister Monaden seien, und daß es keine Thierseelen und andere Entelechien gäbe. Daher haben sie denn auch eine lange Betäubung mit dem eigentlichen Tode verwechselt, was sie dann zur Annahme der irrthümlichen Ansicht der Scholastiker vom Dasein völlig für sich bestehender Seelen verführte und die schlimmen Köpfe in der Ansicht von der Sterblichkeit der Seelen bestärkt hat.

15. Die Thätigkeit des innern Princips, das die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann man **Begehrungstrieb** nennen. Allerdings kann der Begehrungstrieb nicht immer völlig zu der ganzen Vorstellung gelangen, der er zustrebt, aber er erlangt immer einiges davon und gelangt zu neuen Vorstellungen.[123])

16. Wir lernen an uns selbst durch die Erfahrung eine Menge in der einfachen Substanz kennen, wenn wir finden, daß der geringfügigste Gedanke, dessen wir uns bewußt werden, eine Mannigfaltigkeit im Gegenstande einschließt. Wer daher anerkennt, daß die Seele eine einfache Substanz ist, muß auch jene Menge in der Monade anerkennen, und Herr Bayle hätte keine Schwierigkeit darin finden dürfen, wie er in seinem Wörterbuche, Artikel Rorarius, gethan hat.

17. Ueberdies muß eingeräumt werden, daß die **Vorstellung** und das, was davon abhängt, **sich aus mechanischen Gründen**, d. h. durch die Gestalten und die Bewegungen, **nicht erklären läßt**. Angenommen, es gebe eine Maschine, die vermittelst ihrer Einrichtung ein Denken, Fühlen und Vorstellen bewirkt, so wird man sich dieselbe unter Beibehaltung derselben Verhältnisse so vergrößert denken können, daß man in sie wie in eine Mühle eintreten kann. Dies vorausgesetzt, wird man bei der Besichtigung des Innern immer nur Theile finden, die ein-

ander treiben, nie aber etwas, wodurch eine Vorstellung erklärt werden könnte. Demzufolge muß diese in der einfachen Substanz und nicht im Zusammengesetzten oder in der Maschine gesucht werden. Auch vermag man eben nur dies, nämlich die Vorstellungen und deren Veränderungen, in der einfachen Substanz aufzufinden. Und ebenso können alle innern Handlungen der einfachen Substanzen nur eben in den Vorstellungen und deren Veränderungen bestehen.*)

18. Alle erschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden könnte man Entelechien nennen, denn sie tragen eine gewisse Vollkommenheit in sich (ἔχουσι τὸ ἐντελές), eine Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), die sie zu Quellen ihrer innern Handlungen und gleichsam zu unkörperlichen Automaten macht.**)[124]

19. Wenn man alles, was in dem dargelegten allgemeinen Sinne Vorstellungen und Begehrungstriebe hat, Seele nennen will, so könnten alle erschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden Seelen genannt werden. Da aber der Gedanke etwas mehr als eine einfache Vorstellung ist, so bin ich einverstanden, daß der Gemeinname Monade oder Entelechie die einfachen Substanzen bezeichne, die nur einfache Vorstellungen haben, und daß man nur die einfachen Substanzen Seelen nenne, deren Vorstellen deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist.

20. Denn durch die Erfahrung lernen wir an uns selbst einen Zustand kennen, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutliche Vorstellung haben, wie z. B. wenn man in Ohnmacht fällt oder in einen tiefen, traumlosen Schlaf versunken ist. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen

---

*) Theodicee, Vorwort § 29.
**) Theodicee B. § 87.

Monade, da derselbe aber nicht von Dauer ist und die Seele sich ihm entzieht, so ist sie etwas mehr.*)

21. Daraus folgt aber keineswegs, daß die einfache Substanz dann ohne jede Vorstellung sei. Es ist das aus den oben dargelegten Gründen nicht einmal möglich, denn sie kann nicht untergehen und kann auch nicht ohne jede Erregung sein, die eben nichts anderes ist als ihr Vorstellen. Ist aber eine große Menge von kleinen Vorstellungen vorhanden, in denen nichts Deutliches enthalten ist, so ist man betäubt, wie z. B. wenn man sich mehrere Male in derselben Richtung um sich selbst dreht, wo dann ein Schwindel eintritt, der uns ohnmächtig machen kann und uns nichts zu unterscheiden gestattet. Der Tod vermag die Geschöpfe für eine Zeitlang in diesen Zustand zu versetzen.

22. Da nun jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so daß die Gegenwart darin mit der Zukunft schwanger geht,**)

23. So muß, weil man beim Erwachen aus der Betäubung sich seiner Vorstellungen bewußt wird, man auch unmittelbar zuvor Vorstellungen gehabt haben, wenngleich man sich ihrer nicht bewußt ist, denn eine Vorstellung kann auf natürlichem Wege nur aus einer andern Vorstellung entspringen, wie eine Bewegung nur aus einer Bewegung entspringen kann.***) [125])

24. Daraus erhellt, daß, wenn wir nichts Bestimmtes und so zu sagen Hervorgehobenes und stärker Anregendes in unsern Vorstellungen hätten, wir uns immer in der Betäubung befinden würden, wie dies der Zustand der reinen Monaden ist.

---

*) Theodicee B. § 64.
**) Theodicee B. § 360.
***) Theodicee B. § 401—403.

25. Daß die Natur den Thieren erhöhte Vorstellungen gegeben hat, ersehen wir auch aus der Sorgfalt, mit der sie ihnen Organe verlieh, die mehrere Lichtstrahlen oder Luftwellen zusammenfassen, um sie durch diese Vereinigung wirksamer zu machen. Etwas Aehnliches findet beim Riechen, Schmecken, Fühlen und vielleicht noch bei vielen andern Sinnen statt, die uns noch unbekannt sind. Ich werde sogleich auseinandersetzen, wie das, was in der Seele vorgeht, das vorstellt, was in den Organen geschieht.

26. Das Gedächtnis versieht die Seelen mit einer Art Verbindung der Vorstellungen, welche eine Nachahmung der Vernunft ist, aber von dieser unterschieden werden muß. Daher sind die Thiere, bei Wahrnehmung einer Sache, die einen lebhaften Eindruck auf sie macht, und von der sie schon früher eine gleiche Vorstellung gehabt haben, in Folge der Vorstellung ihres Gedächtnisses auf das gefaßt, was bei jener frühern Vorstellung damit verbunden war, und neigen zu gleichen Gefühlen wie damals. Zeigt man z. B. den Hunden den Stock, so erinnern sie sich des Schmerzes, den derselbe ihnen verursacht hat, und suchen heulend das Weite.*)

27. Die starke bildliche Vorstellung aber, die einen lebhaften Eindruck auf sie macht und sie erregt, kommt entweder von der Größe oder von der Menge der frühern Vorstellungen. Denn oft bringt ein starker Eindruck die Wirkung einer langen Gewohnheit oder vieler wiederholter mäßiger Vorstellungen mit einem Schlage hervor.

28. So weit die Verbindung ihrer Vorstellungen nur durch das Princip des Gedächtnisses erfolgt, handeln die Menschen wie die Thiere, gleich den empirischen Aerzten, die eine einfache Praxis ohne Theorie haben, und bei drei Vierteln unserer Handlungen sind wir bloße Empiriker. Wenn man z. B. erwartet, daß es morgen Tag werden

*) Theodicee A. § 65.

wird, so handelt man als Empiriker, weil es bis jetzt immer so gewesen ist. Nur der Astronom folgert es aus Gründen.

29. Die Kenntnis der nothwendigen und ewigen Wahrheiten dagegen ist das, was uns von den bloßen Thieren unterscheidet und uns die Vernunft und die Wissenschaften verschafft, indem sie uns zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes erhebt. Und eben das nennt man die vernünftige Seele oder den Geist in uns.

30. Auch erheben wir uns vermöge dieser Kenntnis der nothwendigen Wahrheiten und ihrer Abstractionen zu den Acten der Selbstbetrachtung, die uns bewegen, an das zu denken, was das Ich genannt wird, und in Erwägung zu ziehen, daß dies oder jenes in uns ist. Und indem wir auf diese Weise an uns selbst denken, denken wir an das Sein, an die Substanz, an das Einfache oder das Zusammengesetzte, an das Unstoffliche und sogar an Gott, da wir einsehen, daß das, was bei uns in Schranken eingeschlossen ist, bei ihm ohne Schranke ist. Diese Acte der Selbstbetrachtung liefern die Hauptgegenstände für unsere Verstandesthätigkeit.*)

31. Unsere Verstandesthätigkeit beruht auf zwei großen Principien, dem Princip des Widerspruchs, dem zufolge wir das für falsch erachten, was einen Widerspruch enthält, für wahr aber das, was dem Falschen entgegengesetzt ist oder ihm widerstreitet;**)

32. Und dem Princip des zureichenden Grundes, dem zufolge wir erwägen, daß keine Begebenheit wirklich oder seiend und keine Aussage wahr sein kann, ohne daß ein zureichender Grund dafür vorhanden wäre, warum es gerade so und nicht anders ist, wenn man auch

*) Theodicee, Vorwort § 4.
**) Theodicee B. § 44, 196.

diese Gründe in den meisten Fällen nicht zu erkennen vermag.*)

33. Es giebt auch zwei Arten von Wahrheiten: die logischen Wahrheiten und die thatsächlichen Wahrheiten. Die logischen Wahrheiten sind nothwendige, und ihr Gegentheil ist unmöglich, die thatsächlichen Wahrheiten aber sind zufällige und ihr Gegentheil ist möglich. Wenn eine Wahrheit nothwendig ist, so vermag man den Grund dafür durch Analysirung aufzufinden, indem man sie so lange in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man schließlich zu den ursprünglichen gelangt.**)

34. Auf diese Weise werden bei den Mathematikern die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Regeln durch die Analyse auf Definitionen, Axiome und Aufgaben zurückgeführt.

35. Schließlich aber finden sich einfache Ideen, die sich nicht weiter definiren lassen. Auch giebt es Axiome und Forderungen oder, kurz gesagt, ursprüngliche Principien, die nicht bewiesen werden können und dessen auch nicht bedürfen; das sind die identischen Aussagen, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

36. Der zureichende Grund aber muß auch bei den zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten vorhanden sein, d. h. in der Aufeinanderfolge der im Universum der Geschöpfe verbreiteten Dinge, wo die Auflösung in besondere Gründe wegen der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge in der Natur und der ins Unendliche gehenden Theilung der Körper zu Einzelheiten ohne Ende führen könnte. Es giebt eine unendliche Anzahl von gegenwärtigen und vergangenen Gestalten und Bewegungen, die an der bewirkenden Ursache dieser meiner Schrift An-

---

*) Theodicee B. § 44, 196.

**) Theodicee B. § 170, 174, 189, 280—282, 367. Anhang I, Einwurf 3.

theil haben, und ebenso giebt es eine unendliche Anzahl von gegenwärtigen und vergangenen kleinen Neigungen und Trieben in meiner Seele, die zu der Zweckursache derselben gehören.*)[126])

37. Da aber alle diese Einzelheiten nur wieder andere frühere oder mehr zertheilte Zufälligkeiten einschließen, von denen jede zu ihrer Begründung einer gleichen Analyse bedarf, so ist man mit jener Auflösung noch um keinen Schritt weiter vorgerückt, und der zureichende oder letzte Grund muß daher außerhalb der Folge oder Reihe jener einzelnen Zufälligkeiten liegen, so unendlich dies Einzelne auch sein mag.

38. Daher muß der letzte Grund der Dinge in einer nothwendigen Substanz liegen, in der als in der Quelle das Einzelne der Veränderungen nur wesentlich enthalten ist, und eben diese Substanz nennen wir Gott.**)

39. Da nun diese Substanz ein zureichender Grund für all jenes Einzelne ist, das überall mit einander verknüpft ist, so giebt es nur einen Gott, und dieser Gott reicht zu.

40. Auch darf man schließen, daß diese höchste Substanz, die einzig, allumfassend und nothwendig ist, da nichts außer ihr von ihr unabhängig und sie eine einfache Folge des möglichen Seins ist, keine Schranken haben kann und so viel Wirklichkeit wie möglich enthalten muß.

41. Daraus folgt nun, daß Gott unbedingt vollkommen ist, da die Vollkommenheit, indem sie die Schranken oder Grenzen bei den Dingen, welche solche haben, bei Seite rückt, in nichts anderm besteht als in der Größe der eigentlichen positiven Wirklichkeit. Dort aber, wo es keine Schranken giebt, d. h. bei Gott, ist die Vollkommenheit unbedingt unendlich.***)

---

*) Theodicee B. § 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 323, 340, 344.
**) Theodicee B. § 7.
***) Theodicee B. § 22. Vorwort § 4.

42. Ferner folgt daraus, daß die Geschöpfe ihre Vollkommenheiten vom Einflusse Gottes, ihre Unvollkommenheiten aber von ihrer eigenen Natur haben, die nicht ohne Schranken sein kann. Denn eben dadurch sind sie von Gott verschieden.*)

43. Auch ist Gott nicht blos die Quelle des Seienden, sondern auch die Quelle der Wesentlichkeiten, so weit sie wirklich sind, oder so weit Wirkliches in der Möglichkeit enthalten ist, und zwar deshalb, weil der Verstand Gottes die Region der ewigen Wahrheiten oder der Ideen ist, von denen sie abhängen, und weil es ohne ihn nichts Wirkliches in den Möglichkeiten und nicht bloß nichts Seiendes, sondern auch nichts Mögliches geben würde.**) [127])

44. Indessen muß, wenn in den Wesentlichkeiten oder Möglichkeiten oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten eine Wirklichkeit enthalten ist, diese Wirklichkeit auf etwas Seiendem oder Thatsächlichem und folglich auf dem Dasein des nothwendigen Wesens beruhen, bei dem die Wesentlichkeit das Dasein einschließt, oder bei welchem es genügt, möglich zu sein, um wirklich zu sein.***)

45. Nur Gott (oder das nothwendige Wesen) hat also das Vorrecht, daß er sein muß, wenn er möglich ist. Und da nichts die Möglichkeit einer Sache verhindern kann, die keine Grenzen, keine Verneinung und folglich auch keinen Widerspruch enthält, so genügt schon dies allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Auch durch die Wirklichkeit der ewigen Wahrheiten habe ich es gezeigt, a posteriori aber habe ich es ebenfalls bewiesen, da zufällige Wesen bestehen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in dem nothwendigen Wesen haben können, das den Grund für sein Dasein in sich selbst trägt.

---

*) Theodicee B. § 20, 27—31, 153, 167, 377 ff.
**) Theodicee B. § 20.
***) Theodicee B. § 184, 189, 335.

46. Indessen darf man sich nicht mit einigen Philosophen einbilden, daß die ewigen Wahrheiten, weil sie von Gott abhängig sind, willkürlich seien und von seinem Willen abhängen, wie Descartes und später Herr Poiret angenommen zu haben scheinen. Dies ist nur von den zufälligen Wahrheiten richtig, deren Princip die Angemessenheit oder die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten einzig von seinem Verstande abhängen und den innern Gegenstand desselben bilden.*)

47. Daher ist Gott allein die Ureinheit oder die ursprüngliche einfache Substanz. Alle erschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind Erzeugnisse derselben und entstehen so zu sagen durch beständige Ausblitzungen der Gottheit von Augenblick zu Augenblick, die durch die Empfänglichkeit des Geschöpfes beschränkt wird, zu dessen Wesentlichkeiten das Beschränktsein gehört.**)

48. In Gott besteht die Macht, die die Quelle von allem ist, dann das Wissen, welches das Einzelne der Ideen enthält, und endlich der Wille, der nach dem Principe des Besten die Veränderungen oder Hervorbringungen bewirkt. Diese Eigenschaften entsprechen dem, was bei den geschaffenen Monaden das Individuum oder die Grundlage ausmacht, nämlich die vorstellende und die begehrende Fähigkeit. Bei Gott aber sind diese Eigenschaften unbedingt unendlich oder vollkommen, bei den geschaffenen Monaden oder den Entelechien (oder perfectihabiis, wie Hermolaus Barbarus das Wort übersetzte) sind sie dagegen nur Nachahmungen je nach dem Maße der Vollkommenheit dieser Substanzen.***)

49. Von dem Geschöpfe wird gesagt, es handle nach außen, in so fern es Vollkommenheit hat, und es leide von einem andern, in so fern es unvollkommen ist. Daher

*) Theodicee B. § 180, 184, 185, 335, 351, 380. — **) Theodicee B. § 382—391, 398, 395. — ***) Theodicee B. § 7, 87, 149, 150.

schreibt man der Monade ein Handeln zu, so weit sie deutliche Vorstellungen, und ein Leiden, so weit sie verworrene Vorstellungen hat.*)

50. Ein Geschöpf ist vollkommener als ein anderes, wenn sich in ihm das findet, was zur Begründung a priori dessen dient, was in dem andern geschieht, und das ist der Grund, weshalb man von ihm sagt, es wirke auf das andere ein.[128])

51. Bei den einfachen Substanzen ist dies jedoch nur eine ideale Einwirkung einer Monade auf die andere, die ihre Wirkung nur durch die Vermittlung Gottes haben kann, in so weit nämlich eine Monade in den Vorstellungen Gottes mit Recht fordert, daß Gott bei der Regelung der übrigen zu Anbeginn der Dinge auf sie Rücksicht nehme. Denn da keine geschaffene Monade einen physischen Einfluß auf das Innere der andern haben kann, so kann nur auf diese Weise die eine von der andern abhängig sein.**)

52. Und eben daher sind die Handlungen und die Erleidungen zwischen den Geschöpfen gegenseitig. Denn wenn Gott zwei einfache Substanzen mit einander vergleicht, so findet er in jeder Gründe, die ihn nöthigen, die zweite der ersten anzupassen, und folglich ist das, was in gewisser Hinsicht handelnd ist, einem andern Gesichtspunkte zufolge leidend: handelnd in so weit, als das, was man deutlich in der einen erkennt, zur Begründung dessen dient, was in der andern geschicht, leidend aber in so fern, als der Grund für das, was in der einen geschieht, sich in dem findet, was in der andern deutlich erkannt wird.***)

53. Da es nun aber in den Vorstellungen Gottes eine unendliche Anzahl von möglichen Welten giebt, während nur eine einzige sein kann, so muß es einen zureichenden

---

*) Theodicee B. § 32, 66, 386. — **) Theodicee B. § 9, 54, 65, 66, 201. Anhang I, Einwurf 3. — ***) Theodicee B. § 66.

Grund für die Wahl Gottes geben, der ihn mehr zu dem einen als zum andern bestimmt.*)

54. Dieser Grund aber kann nur in der Angemessenheit liegen, in den Graden von Vollkommenheit, welche diese Welten enthalten, da jede mögliche das Recht hat, nach Maßgabe der in ihr enthaltenen Vollkommenheit auf das Dasein Anspruch zu machen.**)

55. Und eben dies ist der Grund für das Dasein des Besten: die Weisheit macht es Gott bekannt, seine Güte treibt ihn, es zu wählen, und seine Macht läßt ihn es hervorbringen.***)

56. Diese Verknüpfung oder Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle übrigen hat nun aber zur Folge, daß jede einfache Substanz Beziehungen hat, die alle übrigen ausdrücken, und daß sie folglich ein beständiger lebender Spiegel des Universums ist.†)

57. Wie nun eine Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, eine ganz andere und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es auch, daß es in Folge der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Universa giebt, die indessen nur die Ansichten des einen einzigen je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade sind.††)[129])

58. Dies ist das Mittel, um mit der größtmöglichen Ordnung so viel Mannigfaltigkeit zu erlangen, als möglich ist, d. h. das Mittel, so viel Vollkommenheit zu erlangen, als nur erlangt werden kann.†††)

59. Auch hebt nur diese Hypothese (die ich für bewiesen zu erklären wage) die Größe Gottes gehörigermaßen

---

*) Theodicee B. § 8, 10, 44, 173, 196 ff. 229, 414—416.
**) Theodicee B. § 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 ff. 354.
***) Theodicee B. § 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208. Anhang I, Einwurf 8. — †) Theodicee B. § 130, 360. — ††) Theodicee B. § 147. †††) Theodicee B. § 120, 124, 241 ff. 214, 243, 275.

hervor. Herr Bayle anerkannte dies auch, als er in seinem Wörterbuche (Artikel Rorarius) Einwürfe dagegen machte, wobei er sich sogar zu der Ansicht versucht fühlte, ich legte Gott zu viel und mehr, als möglich ist, bei. Er vermochte jedoch keinen Grund anzuführen, weshalb diese allumfassende Harmonie, welche bewirkt, daß jede Substanz vermöge der Beziehungen, die sie dazu hat, alle andern abspiegelt, unmöglich sein sollte.

60. Ueberdies ersieht man aus dem vorstehend Angeführten die Gründe a priori, weshalb die Dinge keinen andern Lauf haben können: weil nämlich Gott bei der Regelung des Ganzen jeden einzelnen Theil und besonders jede einzelne Monade berücksichtigt hat, die bei ihrer vorstellenden Beschaffenheit durch nichts darauf beschränkt werden kann, nur einen Theil der Dinge vorzustellen, obgleich diese Vorstellung des ganzen Universums nach den Einzelheiten seines Inhalts allerdings nur eine verworrene ist und deutlich nur bei einer kleinen Anzahl der Dinge sein kann, d. h. bei denen, die in Bezug auf die einzelne Monade entweder die nächsten oder die größten sind; andernfalls würde jede Monade eine Gottheit sein. Die Monaden sind also nicht in Bezug auf den Gegenstand, sondern in Bezug auf den Grad der Kenntnis des Gegenstandes beschränkt. Sie erstrecken sich sämmtlich in verworrener Weise auf das Unendliche, auf das Ganze, sind aber durch die Grade der deutlichen Vorstellungen beschränkt und von einander verschieden.[130])

61. Die zusammengesetzten Dinge stehen dabei in einem gewissen Zusammenhange mit den einfachen. Denn da alles angefüllt und daher der gesammte Stoff mit einander verknüpft ist, und da bei der Angefülltheit jede Bewegung nach Maßgabe der Entfernung einige Wirkung auf die entfernten Körper ausübt, so daß jeder Körper nicht blos von denen, die ihn berühren, erregt wird und gewissermaßen alles nachempfindet, was ihnen geschieht,

sondern vermittelst ihrer auch die Einwirkung derer erfährt, welche an die ihn unmittelbar Berührenden anstoßen — so erhellt, daß diese Mittheilung und Verbindung sich auf alle und jede Entfernung erstreckt. Und demzufolge empfindet jeder Körper die Nachwirkung alles dessen, was im Universum geschieht, so daß jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen könnte, was im gesammten Universum geschieht und sogar was geschehen ist oder geschehen wird, indem er im Gegenwärtigen sowohl das der Zeit wie dem Orte nach Entfernte erkennt; *σύμπνοια πάντα* (das gleichzeitige Sehen des Ganzen) nannte es Hippokrates. Die Seele jedoch kann in sich nur das lesen, was deutlich in ihr vorgestellt ist, und vermag nicht mit einem Schlage seine Regeln zu entwickeln, weil dieselben sich ins Unendliche erstrecken.

62. Obgleich daher jede geschaffene Monade das gesammte Universum vorstellt, stellt sie doch den Körper, der ihr besonders angewiesen ist, und dessen Entelechie sie bildet, deutlicher vor; und da dieser Körper in Folge des Zusammenhangs des gesammten Stoffes im angefüllten Raume das ganze Universum abspiegelt, so stellt auch die Seele durch die Vorstellung dieses Körpers, der ihr in besonderer Weise zugehört, das ganze Universum vor.*)[131])

63. Der einer Monade, die seine Entelechie oder Seele ist, angehörende Körper bildet mit der Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann, und mit der Seele das, was man ein Thier nennt. Dieser Körper eines Lebendigen oder eines Thieres ist aber immer organisch, denn da jede Monade nach ihrer Weise ein Spiegel des Universums und das Universum in vollkommener Ordnung geregelt ist, so muß es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d. h. in den Vorstellungen der Seele

---

*) Theodicee B. § 400.

und folglich auch im Körper, nach welchem das Universum in der Seele vorgestellt wird.*)

64. Daher ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft, weil eine durch menschliche Kunst hergestellte Maschine nicht in jedem ihrer einzelnen Theile Maschine ist. So hat z. B. der Zahn eines Messingrades Theile oder Stücke, die für uns nichts Künstliches mehr sind und nichts mehr an sich haben, was in Bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, die Maschine verräth. Die Maschinen der Natur aber, d. h. die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Theilen bis ins Unendliche Maschinen. Eben darin liegt der Unterschied zwischen der Natur und der Kunst, d. h. zwischen der Kunst Gottes und der unsrigen.**)

65. Der Schöpfer der Natur aber hat dies göttliche und unendlich wunderbare Kunstwerk zu Stande zu bringen vermocht, weil nicht blos, wie schon die Alten erkannt haben, jeder Theil des Stoffes ins Unendliche theilbar, sondern auch jeder Theil wirklich ohne Ende in Theile zerlegt ist, von denen jeder eine eigene Bewegung hat: andernfalls wäre es unmöglich, daß jeder Theil des Stoffs das Universum ausdrücken kann.***) [132])

66. Daraus ersieht man, daß es eine Welt von Geschöpfen, von Lebendigem, von Thieren, Entelechien, Seelen im kleinsten Theile des Stoffes giebt.

67. Jeder Theil des Stoffes kann als ein Garten voller Pflanzen und ein Teich voller Fische angesehen werden. Aber auch jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich.

---

*) Theodicee B. § 403. — **) Theodicee B. § 134, 146, 194, 403.
***) Theodicee A. § 70. B. § 195.

68. Und wenn auch die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen des Gartens und das Wasser zwischen den Fischen des Teiches weder Fisch noch Pflanze ist, so enthalten sie doch deren noch, die jedoch meistens von einer Feinheit sind, daß wir sie nicht wahrnehmen können.

69. Daher giebt es nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes im Universum und nur dem Anschein nach ein Chaos oder eine Verworrenheit, ungefähr wie wenn man in einem Teiche aus der Entfernung nur eine verworrene Bewegung und so zu sagen ein Gewimmel von Fischen sähe, ohne die Fische selbst zu unterscheiden.*)

70. Daraus erhellt, daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie besitzt, welche beim Thiere die Seele ist. Die Glieder dieses lebenden Körpers aber sind angefüllt mit anderm Lebendigen, Pflanzen und Thieren, von denen jedes ebenfalls seine Entelechie oder herrschende Seele hat.

71. Indessen darf man, wie einige gethan haben, die mich falsch verstanden hatten, sich nicht einbilden, daß jede Seele eine Masse oder einen Theil des Stoffes habe, der ihr zu eigen gehöre oder ihr für immer zugewiesen sei, und daß sie folglich andere untergeordnetere lebende Wesen besitze, die immer zu ihrem Dienste bestimmt seien. Denn alle Körper befinden sich wie Ströme in einem beständigen Fließen, und es treten fortwährend Theile hinzu und aus.

72. Daher wechselt die Seele den Körper nur allmählich und stufenweise, so daß sie niemals mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt wird. Demgemäß giebt es häufig eine Umwandlung bei den Thieren, niemals aber eine Metempsychose oder Seelenwanderung und ebenso wenig gänzlich abgesonderte Seelen und Genien ohne Körper. Nur Gott allein ist völlig davon frei.**)

---

*) Theodicee Vorwort § 32, 33. — **) Theodicee B. § 90, 124.

73. Daher giebt es auch nie eine völlige Erzeugung, noch einen vollkommenen Tod im eigentlichen Sinne, der in der Trennung des Körpers von der Seele besteht. Das, was wir Erzeugung nennen, sind nur Entwicklungen und Vergrößerungen, wie das, was wir Tod nennen, nur Einfaltungen und Verkleinerungen sind.[133])

74. Die Philosophen sind über den Ursprung der Formen, Entelechien oder Seelen sehr in Verlegenheit gewesen. Heute aber, wo man in Folge genauer Untersuchungen an den Pflanzen, Insekten und Thieren inne geworden ist, daß die natürlichen organischen Körper nie aus einem Chaos oder einer Fäulnis hervorgehen, sondern immer aus Samen entstehen, in welchem ohne Zweifel irgend welche Vorherbildung bestand, ist man zu dem Schlusse gekommen, daß nicht blos der organische Körper, sondern auch eine Seele in diesem Körper, kurzum das Thier selbst schon vor der Empfängnis im Samen bestanden hat, und daß dies Thier vermittelst der Empfängnis nur zu einer großen Umgestaltung veranlaßt worden ist, um ein Geschöpf anderer Art zu werden. Etwas Aehnliches sieht man sogar außerhalb der Erzeugung, wie wenn z. B. die Maden zu Fliegen und die Raupen zu Schmetterlingen werden.*)

75. Die Thiere, von denen einige vermittelst der Empfängnis zur Stufe der größten Thiere erhoben werden, kann man Samenthiere nennen. Diejenigen von ihnen aber, die in ihrer Art verbleiben, d. h. die meisten von ihnen, werden geboren, vermehren sich und gehen unter wie die großen Thiere, und nur eine kleine Anzahl von Auserwählten geht auf einen größern Schauplatz über.

76. Dies war jedoch nur die Hälfte der Wahrheit: ich folgerte daher, daß, wenn das Thier niemals auf

---

*) Theodicee B. § 86, 89. Vorwort § 32 ff. B. § 90, 187, 188, 403, 86, 397.

natürlichem Wege beginnt, es auch niemals auf natürlichem Wege endet, und daß es nicht nur keine Erzeugung, sondern auch keine völlige Zerstörung, keinen eigentlichen Tod geben wird. Diese a posteriori gemachten und der Erfahrung entnommenen Schlußfolgerungen stimmen aber vollkommen mit meinen oben a priori abgeleiteten Principien überein.*)

77. Man darf also behaupten, daß nicht blos die Seele (der Spiegel eines unzerstörbaren Universums), sondern auch das Thier selbst unzerstörbar ist, wenngleich seine Maschine oftmals theilweise untergeht und organische Stücke annimmt oder abstößt.

78. Diese Principien haben mir das Mittel zur natürlichen Erklärung der Verbindung oder vielmehr der Uebereinstimmung der Seele und des organischen Körpers geboten. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und ebenso der Körper den seinen, sie begegnen sich aber vermöge der zwischen allen Substanzen vorherbestimmten Harmonie, da sie sämmtlich Darstellungen des nämlichen Universums sind.**)

79. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungstriebe, Zwecke und Mittel. Die Körper handeln nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der bewirkenden Ursachen und das der Zweckursachen, stehen in Harmonie mit einander.

80. Descartes hat anerkannt, daß die Seelen dem Körper keine Kraft mitzutheilen vermögen, weil im Stoffe immer die nämliche Menge von Kraft enthalten ist. Indessen meinte er, die Seele vermöge die Richtung der Bewegung der Körper zu ändern. Das war aber nur eine Folge davon, daß man zu seiner Zeit noch nicht jenes

---

*) Theodicee B. § 90.
**) Theodicee Vorwort § 32. B. § 340, 352, 353, 358.

Naturgesetz kannte, wonach im Stoffe auch die Erhaltung der nämlichen Gesammtrichtung stattfindet. Hätte Descartes dies erkannt, so würde er auch auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sein.*)

81. Dies System bewirkt, daß die Körper so handeln, als ob es — das Unmögliche angenommen — keine Seelen gebe, und daß die Seelen so handeln, als ob es keine Körper gebe, beide aber in der Weise handeln, als ob eins auf das andere einwirkte.

82. Was die Geister oder vernünftigen Seelen angeht, so finde ich zwar, daß es sich im Grunde genommen bei allem Lebendigen und allen Thieren ganz ebenso verhält, wie eben dargelegt worden ist (daß nämlich das Thier und die Seele nur mit der Welt beginnen und ebenso nur mit der Welt enden) — indessen besteht doch bei den vernünftigen Geschöpfen das Besondere, daß ihre kleinen Samenthiere, so lange sie nur eben dies sind, nur gewöhnliche oder empfindende Seelen haben; sobald aber diejenigen, welche so zu sagen auserwählt sind, durch eine wirkliche Empfängnis zur menschlichen Natur gelangen, werden auch ihre empfindenden Seelen zur Stufe der Vernunft und zum Vorrecht der Geister erhoben.**)

83. Neben andern Unterschieden zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern, die ich zum Theil bereits angegeben habe, findet sich auch noch der, daß die Seelen im allgemeinen lebende Spiegel oder Bilder des Universums der geschaffenen Dinge, die Geister aber Bilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst und fähig sind, das System des Universums zu erkennen und einen Theil davon durch aufbauende Proben nachzuahmen, da jeder Geist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit ist.***)

---

*) Theodicee Vorwort § 32. B. § 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 ff. 354, 355. — **) Theodicee B. § 91, 397. — ***) Theodicee B. § 147.

84. Dies hat zur Folge, daß die Geister im Stande sind, in eine gewisse Gemeinschaft mit Gott zu treten, und daß Gott zu ihnen nicht blos in dem Verhältnis eines Erfinders zu seiner Maschine (wie das bei den übrigen geschaffenen Dingen der Fall ist), sondern auch im Verhältnis eines Fürsten zu seinen Unterthanen und sogar eines Vaters zu seinen Kindern steht.

85. Daraus ist nun leicht zu schließen, daß die Vereinigung aller Geister den Gottesstaat bilden muß, d. h. den vollkommensten Staat, der unter dem vollkommensten aller Monarchen möglich ist.

86. Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft allumfassende Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen und das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes. In ihm besteht der wahrhafte Ruhm Gottes, denn es würde keinen solchen geben, wenn seine Größe und Güte nicht von den Geistern erkannt und bewundert würden. Auch zeigt Gott seine Güte eigentlich nur in Bezug auf diesen göttlichen Staat, während seine Weisheit und seine Macht sich allenthalben zeigen.*)

87. Wie wir nun oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden und dem der Zweckursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine zweite Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade hervorheben, d. h. zwischen Gott, dem Erbauer der Maschine des Universums, und Gott, dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister.**)

88. Diese Harmonie hat zur Folge, daß die Dinge durch die eigenen Wege der Natur zur Gnade führen, und daß z. B. der Erdball auf natürlichem Wege genau zu den Zeitpunkten zerstört und wiederhergestellt werden muß, wo

---

*) Theodicee B. § 146. Anhang I, Einwurf 2.
**) Theodicee B. § 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247.

die Regierung der Geister es der Züchtigung der einen und der Belohnung der andern wegen erheischt.*)

89. Man darf auch behaupten, daß Gott der Baumeister Gott den Gesetzgeber in allem befriedigt, und daß daher die Sünden vermöge der Ordnung der Natur und sogar in Folge der mechanischen Einrichtung der Dinge ihre Strafe mit sich führen müssen, und daß ebenso die guten Handlungen in Bezug auf die Körper ihren Lohn auf mechanischem Wege herbeiführen werden, obgleich dies nicht immer auf der Stelle geschehen kann und darf.

90. Kurzum, unter dieser Regierung wird es keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Strafe geben und muß alles zum Besten der Guten ausschlagen, d. h. derer, die nicht zu den Unzufriedenen in diesem großen Staate gehören, die, nachdem sie ihre Pflicht gethan haben, der Vorsehung vertrauen, und die den Urheber alles Guten gebührendermaßen lieben und ihm nachahmen, indem sie sich an der Betrachtung seiner Vollkommenheiten erfreuen gemäß der Natur der wahrhaften reinen Liebe, die sich an der Glückseligkeit des Geliebten ergötzt. Eben dies veranlaßt die weisen und tugendhaften Menschen, sich für alles zu bemühen, was mit dem muthmaßlichen oder vorhergehenden Willen Gottes übereinzustimmen scheint, und dennoch mit dem zufrieden zu sein, was Gott vermöge seines geheimen, nachfolgenden oder entscheidenden Willens wirklich eintreten läßt, denn sie erkennen, daß wir, wenn wir die Ordnung des Universums hinlänglich zu begreifen vermöchten, finden würden, daß sie alle Wünsche der Weisesten übertrifft und unmöglich besser gemacht werden kann, als sie ist, nicht blos für das Ganze im allgemeinen, sondern auch für uns selbst im besondern, wenn wir nur dem Urheber von allem gebührendermaßen ergeben sind, nicht blos als dem Baumeister und der be-

*) Theodicee B. § 18 ff. § 110, 244, 245, 340.

wirkenden Ursache unseres Seins, sondern auch als unserm Gebieter und der Zweckursache, die das ganze Ziel unseres Wollens bilden soll und allein unser Glück bewirken kann.*)[134])

XVI.

Ueber die Vervollkommnung der ersten Philosophie und über den Begriff der Substanz.

Ich finde, daß die meisten, welche sich zu den Lehren der Mathematik hingezogen fühlen, eine Abneigung gegen die Metaphysik hegen, weil sie bei jenen Licht, bei dieser dagegen Dunkelheit wahrnehmen. Der Hauptgrund für diese Erscheinung ist meines Erachtens der, daß die allgemeinen Begriffe, die von allen für am meisten bekannt angesehen werden, in Folge der Oberflächlichkeit und Unbeständigkeit der Menschen im Denken zweideutig und unklar gemacht worden, und daß die davon gegebenen Definitionen nicht einmal Nominaldefinitionen sind und daher nichts erklären. Dies Uebel hat sich unzweifelhaft auch in die übrigen Wissenschaften eingeschlichen, die jener ersten und aufbauenden untergeordnet sind. Daher haben wir statt klarer Definitionen kleinliche Unterscheidungen, statt wahrhaft umfassender Axiome topische Regeln, die häufiger durch Gegengründe entkräftet, als durch Beispiele bestätigt werden. Und dennoch wenden die Menschen die metaphysischen Ausdrücke in Folge einer gewissen Nothwendigkeit allenthalben an und schmeicheln sich mit dem Glauben, das zu verstehen, was sie auszusprechen gelernt haben. In Wahrheit aber sind offenbar die wahren und ergiebigen Begriffe nicht blos der Substanz, sondern auch

*) Theodicee B. § 134. Vorwort § 32. B. § 278.

der Ursache, der Thätigkeit, der Beziehung, der Aehnlichkeit und vieler anderer allgemeiner Ausdrücke gewöhnlich unbekannt. Daher darf es denn niemand Wunder nehmen, daß jene Hauptwissenschaft, die unter dem Namen der ersten Philosophie auftritt und von Aristoteles die ersehnte oder gesuchte (ζητουμένη) genannt ward, noch heute zu den gesuchten gehört.[135]) Allerdings sucht Platon in seinen Dialogen aller Arten den Inhalt der Begriffe auf, und das Nämliche thut Aristoteles in der sogenannten Metaphysik, viel aber scheint das nicht genützt zu haben. Die spätern Platoniker verfielen darauf, seltsame Erdichtungen vorzutragen, und den Aristotelikern, namentlich den Scholastikern, lag mehr daran, Fragen aufzuwerfen, als sie zu lösen. In der Neuzeit haben zwar etliche ausgezeichnete Männer ihre Gedanken auch auf die erste Philosophie gerichtet, aber bis jetzt ohne sonderlichen Erfolg. Daß Descartes manches Vortreffliche vorgebracht, durch Ablenkung des Geistes vom Sinnlichen besonders das Studium Platons in gehöriger Weise wieder ins Leben gerufen und sodann mit Nutzen vom Zweifel der Akademie Gebrauch gemacht hat, kann allerdings nicht bestritten werden; allein in Folge einer gewissen Unbeständigkeit oder einer Willkür im Behaupten ist er bald vom Ziele abgewichen, hat das Gewisse nicht vom Ungewissen unterschieden und daher die Natur der körperlichen Substanz verkehrter Weise in die Ausdehnung gesetzt, auch von der Verbindung zwischen Seele und Körper keine richtigen Begriffe gehabt. Die Ursache von alledem war, daß er das Wesen der Substanz im Ganzen genommen nicht erfaßt hatte, denn er war sprungweise zur Lösung der schwierigsten Fragen vorgeschritten, ohne die darin enthaltenen Begriffe klar gelegt zu haben. Wie sehr daher seine metaphysischen Betrachtungen der Gewißheit entbehren, erhellt aus nichts mehr als aus der Schrift, in der er dieselben auf Anrathen Mersennes und anderer vergeblich in ein

mathematisches Gewand zu kleiden versucht hat.[136]) Auch andere, durch Scharfsinn ausgezeichnete Männer haben sich mit der Metaphysik befaßt und einiges tief erwogen, es aber so in Dunkelheiten eingehüllt, daß sie mehr zu weissagen, als zu beweisen scheinen. Mir scheint nun aber gerade in der Metaphysik mehr Klarheit und Gewißheit nöthig zu sein als in der Mathematik, weil die mathematischen Dinge ihre Proben und Beweise in sich tragen, was die Hauptursache ihres Erfolges ist, während man in der Metaphysik dieses Vortheils entbehrt. Daher ist bei dieser ein ganz besonderes Verfahren beim Aufstellen der Sätze und gleichsam ein Faden im Labyrinthe nöthig, mit dessen Hilfe die Fragen, nicht weniger als bei der Methode des Euklid, völlig rechnungsmäßig gelöst werden, wobei indessen die Klarheit in Acht genommen werden muß, die den landläufigen Redensarten keine Zugeständnisse macht.

Von welcher Wichtigkeit aber dies alles ist, erhellt aus dem Begriff der Substanz, wie ich ihn aufstelle, der so ergiebig ist, daß sich daraus die obersten Wahrheiten ergeben, auch in Betreff Gottes und der Seelen, wie der Natur der Körper, Wahrheiten, die zum Theil bekannt, doch wenig bewiesen, zum Theil aber bis jetzt unbekannt sind, wennschon sie für die übrigen Wissenschaften von dem größten Nutzen sein werden. Um eine Probe davon zu geben, will ich vor der Hand nur sagen, daß der Begriff der Kraft oder der virtus, (welche die Deutschen Kraft, die Franzosen la force nennen), zu dessen Erklärung ich die besondere Wissenschaft der Dynamik bestimmt habe, sehr viel zur Erkenntnis des wahren Begriffs der Substanz beiträgt. Die thätige Kraft ist nämlich verschieden von der in den Schulen behandelten bloßen Macht, weil die thätige Macht der Scholastiker oder das Vermögen nichts anderes ist als die nahe Möglichkeit des Handelns, die jedoch einer Anregung von außen und gleichsam eines

Stachels bedarf, um in die Wirklichkeit übergeführt zu werden. Die thätige Kraft dagegen enthält eine gewisse Wirksamkeit oder ἐντελέχειαν, die ein Mittleres zwischen dem Vermögen zu handeln und dem Handeln selbst ist und ein Streben einschließt, so daß sie durch sich selbst in Wirksamkeit übergeht, ohne eine andere Hilfe als die Wegräumung des Hemmnisses zu erfordern.[137]) Das Beispiel eines durch Beschwerung mit einer Last angespannten Seils oder eines gespannten Bogens kann dies veranschaulichen. Denn wenn auch die Schwere und die Elasticität mechanisch erklärt werden können und aus der Bewegung des Aethers erklärt werden müssen,[138]) so ist doch der letzte Grund für die Bewegung im Stoffe die demselben bei der Schöpfung eingepflanzte Kraft, die jedem Körper innewohnt, aber durch das Aneinanderprallen der Körper in der Natur mannigfach begrenzt und beschränkt wird. Diese Kraft zu handeln aber, behaupte ich, wohnt jeder Substanz inne und immer geht aus ihr eine gewisse Wirksamkeit hervor. Daher kann keine körperliche Substanz (so wenig wie eine geistige) je zu wirken aufhören, was diejenigen nicht genugsam erkannt zu haben scheinen, die das Wesen der körperlichen Substanz blos in die Ausdehnung oder auch in die Undurchdringlichkeit gesetzt und den Körper als ein in jeder Hinsicht Unthätiges aufgefaßt haben. Aus meinen Untersuchungen wird sich auch ergeben, daß keine erschaffene Substanz von einer andern geschaffenen Substanz die Kraft zu handeln an sich, sondern nur die Begrenzung und Bestimmung ihres schon vorher in ihr bestehenden Strebens oder ihres Vermögens zu handeln empfängt, wobei ich noch anderes übergehe, was zur Lösung des schwierigen Problems von der wechselseitigen Einwirkung der Substanzen auf einander von Nutzen sein wird.

XVII.

Ueber die Natur an sich

oder über die den erschaffenen Dingen innewohnende Kraft und Thätigkeit.

---

1. Ich habe vor kurzem die Vertheidigungsschrift zugesandt erhalten, die der berühmte und um die Mathematik und die Physik wohlverdiente Herr Johann Christoph Sturm in Altorf zu Gunsten seiner Abhandlung De Idola natura herausgegeben hat, die von dem ersten und beliebtesten Arzte in Kiel, Herrn Günther Christoph Schelhammer, in einer Schrift über die Natur angegriffen worden war.[139]) Da ich mich nun früher selbst mit diesem Gegenstande beschäftigt habe und sogar zwischen mir und dem berühmten Verfasser der Abhandlung eine kleine schriftliche Fehde stattfand, deren er kürzlich in für mich ehrenvoller Weise Erwähnung gethan hat, indem er in seinen Ausgewählten physikalischen Abhandlungen (Bd. I, Buch I, Sect. I, Kap. 3, Epil. § 5, S. 119, 120) einiger Verhandlungen gedenkt, die zwischen uns gepflogen wurden, so habe ich dem an sich wichtigen Gegenstande um so lieber Geist und Aufmerksamkeit zugewandt, da ich es für nothwendig erachte, daß sowohl meine Ansicht wie die ganze Sache aus den von mir bereits mehrmals dargelegten Principien etwas bestimmter entwickelt werde. Eine bequeme Gelegenheit dazu schien nun diese Vertheidigungsschrift zu bieten, da sich annehmen läßt, daß der Verfasser hier die Hauptsachen in kurzen Worten unter einem Gesichtspunkte dargelegt hat. Im übrigen mische ich mich jedoch nicht in den Streit zwischen den beiden berühmten Männern.

2. Wie ich meine, handelt es sich hauptsächlich um zwei Fragen: erstens, worin die den Dingen gewöhnlich

beigelegte Natur besteht, deren Eigenschaften, wie sie allgemein angenommen werden, nach Herrn Sturms Meinung etwas nach Heidenthum riechen; und zweitens, ob in den geschaffenen Dingen irgend eine ἐνέργεια*) enthalten ist, was er zu verneinen scheint. Was die erste Frage, über die Natur an sich, anlangt, so pflichte ich, wenn man in Erwägung zieht, was sie ist und nicht ist, allerdings dem bei, daß es keine Weltseele giebt, und gebe auch zu, daß jene wunderbaren täglichen Vorgänge, aus denen man mit Recht folgert, daß das Werk der Natur das Werk eines Geistes sei, nicht gewissen erschaffenen Geistern zugeschrieben werden dürfen, die mit der einer so großen Aufgabe angemessenen Weisheit und Kraft begabt wären, sondern daß die ganze Natur so zu sagen ein Kunstwerk Gottes ist und zwar ein so großes, daß jede natürliche Maschine (was eben den wahren, aber wenig beachteten Unterschied zwischen der Natur und der Kunst ausmacht) aus geradezu unendlich vielen Organen besteht, und es daher eine unendliche Weisheit und Macht seitens seines Urhebers und Leiters erfordert. Daher erachte ich das feurige, allwissende Wesen des Hippokrates, die seelenverleihende Cholcodea Avicennas, die allweise bildende Kraft Scaligers und anderer, sowie das hylarchische Princip des Henricus Morus[140]) theils für unmöglich, theils für überflüssig und begnüge mich damit, daß die Maschine der Dinge mit solcher Weisheit eingerichtet worden, daß jene wunderbaren Vorgänge durch ihren eigenen Fortgang eintreten, indem sie sich, wie ich glaube, organisch aus einer gewissen Vorherbestimmung entwickeln. Daher billige ich es, daß der Verfasser das Phantasiegebilde einer geschaffenen Natur verwirft, die vermöge ihrer Weisheit die Maschinen der Körper bilde und leite. Aber ich glaube nicht, daß daraus folgt, und daß es mit der Vernunft

*) Kraft.

übereinstimmt, wenn man den Dingen jede innewohnende, erschaffene, aber thätige Kraft abspricht.

3. Ich habe gesagt, was die Natur nicht ist; sehen wir nun ein wenig näher zu, was jene Natur ist, die Aristoteles nicht uneben das Princip der Bewegung und der Ruhe nannte, obschon dieser Philosoph mir, das Wort Bewegung im weitern Sinne nehmend, darunter nicht blos die örtliche Bewegung oder Ruhe, sondern überhaupt die Veränderung und die *στάσις* oder das Beharren zu verstehen scheint. Daher ist auch, nebenbei gesagt, die Definition, die er von der Bewegung aufstellt, wenn auch dunkler als billig, doch nicht so widersinnig, wie es denen scheint, welche annehmen, daß Aristoteles damit nur die örtliche Bewegung habe definiren wollen.[141]) Doch zur Sache. Robert Boyle, ein bedeutender und in der Beobachtung der Natur bewanderter Mann,[142]) hat über die Natur an sich ein kleines Buch geschrieben, dessen Meinung, wenn ich mich recht besinne, dahin geht, daß wir die Natur als den Mechanismus der Körper selbst aufzufassen haben, was man *ὡς ἐν πλάτει* *) allerdings gelten lassen kann. Erwägt man jedoch die Sache mit größerer *ἀκριβείᾳ*,**) so müssen in dem Mechanismus selbst die Principien von dem Abgeleiteten unterschieden werden, wie es ja auch bei der Erklärung einer Uhr nicht ausreicht, wenn man sagt, sie werde auf mechanische Weise bewegt, ohne zu unterscheiden, ob sie durch ein Gewicht oder eine Feder getrieben wird. Auch ist von mir schon wiederholt ausgesprochen worden (was meines Erachtens von Nutzen sein wird, damit nicht zum Schaden der Frömmigkeit mit der mechanischen Erklärung der natürlichen Dinge Mißbrauch getrieben werde, als ob die Materie durch sich bestehen könne und der Mechanismus keines Verstandes oder keiner geistigen Substanz bedürfe),

---

*) Als auf der Oberfläche liegend. — **) Sorgfalt.

daß der Ursprung des Mechanismus selbst nicht aus einem bloßen stofflichen Principe und mathematischen Gründen, sondern aus einer höhern und so zu sagen metaphysischen Quelle herfließt.

4. Einen wichtigen Beweis dafür liefert unter anderm die Grundlage der Naturgesetze, die man nicht daraus herleiten darf, daß sich die nämliche Menge der Bewegung erhält, wie man gewöhnlich glaubte, sondern die vielmehr daraus abgeleitet werden muß, daß sich nothwendigerweise die nämliche Menge des thätigen Vermögens, ja sogar (was, wie ich gefunden habe, aus einem sehr schönen Grunde geschieht) die nämliche Menge der bewegenden Kraft erhält, deren Abschätzung eine ganz andere ist als die, welche die Cartesianer unter der Menge der Bewegung begreifen.[143]) Als zwei Mathematiker, die durch ihren Scharfsinn wohl zu den ersten gehören dürften, über diesen Gegenstand theils in Briefen, theils öffentlich mit mir verhandelt hatten, ging der eine völlig in mein Lager über, und der andere kam dahin, daß er nach langer und sorgfältiger Erwägung alle seine Einwürfe fallen ließ und offen bekannte, daß ihm auf meinen Beweis noch keine Antwort zur Hand sei. Daher nimmt es mich um so mehr Wunder, daß der berühmte Mann bei der Erklärung der Gesetze der Bewegung in dem herausgegebenen Theile seiner ausgewählten physikalischen Abhandlungen die gewöhnliche Ansicht darüber als von keinem Zweifel berührt angenommen hat (obgleich er doch selbst anerkannt hat, daß sie sich auf keinen Beweis, sondern nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit stütze, und dies auch in der neuesten Dissertation, Kap. 3, § 2, wiederholt hat), wenn er es nicht etwa lange vor dem Bekanntwerden meiner eigenen Ansicht geschrieben und später zur Durchsicht des Geschriebenen entweder keine Zeit gehabt oder auch wohl nicht daran gedacht hat, besonders da er die Gesetze der Bewegung für willkürlich gegeben ansieht, was mir nicht

durchaus vernunftgemäß erscheint. Ich bin nämlich der Ansicht, daß Gott durch bestimmte Gründe der Weisheit und Ordnung zur Aufstellung der Gesetze gekommen ist, die man in der Natur beobachtet, und es erhellt daraus auch, woran von mir schon einmal bei Gelegenheit eines optischen Gesetzes erinnert worden ist, und was dann auch der berühmte Molineux in seiner Dioptrik[144]) sehr gebilligt hat, daß nämlich die Zweckursache nicht blos in der Ethik und der natürlichen Theologie für die Tugend und die Religiosität, sondern selbst in der Physik zur Auffindung und Entdeckung verborgener Wahrheiten von Nutzen ist. Daher hätte ich gewünscht, daß der berühmte Herr Sturm, als er in seinen physikalischen Abhandlungen, wo er von der Zweckursache handelt, unter den Hypothesen auch meine Ansicht anführte, dieselbe auch bei der Beurtheilung genugsam erwogen hätte, da er dabei ohne Zweifel Gelegenheit genommen haben würde, viel Vortreffliches über die Vorzüglichkeit und die Ergiebigkeit dieser Auffassung vorzubringen, was auch für die Religiosität dienlich gewesen sein würde.

5. Doch jetzt habe ich das zu prüfen, was er in der vorliegenden Vertheidigungsschrift über den Begriff der Natur sagt, und was dem von ihm Gesagten noch abzugehen scheint. Er giebt zu (Kap. 4, § 2, 3 und anderwärts), daß die jetzt sich vollziehenden Bewegungen aus dem ein für alle Mal von Gott aufgestellten ewigen Gesetze folgen, welches Gesetz er auch Wille und Befehl nennt, und daß es keines neuen Befehls Gottes, keines neuen Willens, geschweige denn eines Kraftaufwands oder irgend einer beschwerlichen Thätigkeit seinerseits bedürfe, wie er auch in § 3 die ihm mit Unrecht zugerechnete Ansicht von sich weist, daß Gott die Dinge bewege wie der Holzschläger seine Axt, und wie der Müller durch Absperrung oder Einlassung des Wassers in das Rad die Mühle leitet. In Wahrheit scheint mir jedoch diese Erklärung noch nicht

auszureichen. Denn nun frage ich, ob jener Wille oder jener Befehl oder, wenn man lieber will, jenes einst von Gott aufgestellte Gesetz den Dingen nur eine äußere Benennung verliehen hat, oder ob es ihnen einen als in ihnen fortdauernd erschaffenen Eindruck oder — wie es der nicht weniger an Urtheilskraft wie an Erfahrung ausgezeichnete Herr Schelhammer sehr gut nennt — ein eingepflanztes Gesetz hat zu Theil werden lassen, aus welchem ihre Handlungen und Erleidungen entspringen, wenn dies Gesetz auch von den Geschöpfen, denen es innewohnt, meistens nicht wahrgenommen wird. Das erstere scheint die Meinung der Urheber des Systems der Gelegenheitsursachen, besonders des scharfsinnigen Malebranche, zu sein; das letztere ist das als richtigste angenommen worden, wofür auch ich es halte.

6. Denn da jener vergangene Befehl, da er jetzt nicht mehr ist, jetzt auch nicht mehr wirken kann, wenn er nicht damals eine fortdauernde Wirkung hinterlassen hat, die auch jetzt noch dauert und wirksam ist, so verzichtet der, welcher anderer Ansicht ist, meines Erachtens auf jede deutliche Erklärung der Dinge, denn wenn das nach Art und Zeit Abwesende ohne Vermittlung hier und jetzt zu wirken vermag, so kann mit gleichem Rechte jedes aus jedem abgeleitet werden. Daher reicht es nicht aus, wenn man sagt, Gott habe zu Anbeginn bei Erschaffung der Dinge gewollt, daß dieselben bei ihrer Weiterentwicklung ein gewisses Gesetz beobachten sollen, wenn dabei sein Wille für so unwirksam angenommen wird, daß die Dinge davon nicht berührt worden und keine dauernde Wirkung in ihnen hervorgebracht worden ist. Auch widerstreitet es auf alle Fälle dem Begriffe der göttlichen Macht und seines reinen und unbedingten Willens, daß Gott wolle und doch durch sein Wollen nichts hervorbringe oder verändere, und daß er immer handle, ohne jemals etwas zu bewirken, noch irgend ein Werk oder

ἀποτέλεσμα*) zurückzulassen. Wenn durch jenes göttliche Gebot: Die Erde soll Frucht tragen und die Thiere sich vermehren den geschaffenen Dingen nichts eingepflanzt worden ist, wenn die Dinge nach demselben ebenso beschaffen waren, als ob gar kein Befehl ergangen wäre, so folgt zuverlässig (da zwischen Ursache und Wirkung entweder unmittelbar oder irgendwie mittelbar eine gewisse Verknüpfung von nöthen ist), daß entweder jetzt nichts geschieht, was jenem Befehle entspricht, oder daß der Befehl nur für die damalige Gegenwart Kraft hatte und für die Zukunft immer wieder erneuert werden muß, was der berühmte Verfasser mit Recht von sich abweist. Wofern aber das von Gott erlassene Gesetz eine an den Dingen ausgedrückte Spur zurückgelassen hat und die Dinge durch den Befehl so gebildet worden sind, daß sie fähig wurden, den Willen des Gebietenden zu erfüllen, so muß eingeräumt werden, daß den Dingen eine gewisse Wirksamkeit, Form oder Kraft eingefügt worden, welche von uns mit dem Namen Natur belegt zu werden pflegt, und der die Reihe der Erscheinungen nach Vorschrift des ersten Befehls entspringt.

7. Diese eingepflanzte Kraft kann nun zwar deutlich verspürt, nicht aber auf vorstellbare Weise erklärt werden. Auch darf sie nicht in dieser Weise erklärt werden, so wenig wie die Natur der Seele, denn diese Kraft gehört zu den Dingen, welche nicht durch bildliche Vorstellung, sondern durch den Verstand erfaßt werden. Die Forderung des berühmten Mannes (Kap. 4, § 6 seiner Abhandlung), man möge in bildlich vorstellbarer Weise die Art erklären, in der das eingepflanzte Gesetz in den mit demselben unbekannten Körpern wirke, fasse ich daher so auf, daß er eine begreifliche Auseinandersetzung wünscht, und nicht, daß er verlangt, die Töne sollen gemalt oder

*) Vollendetes.

die Farben gehört werden. Wenn ferner die Schwierigkeit der Erklärung zur Verwerfung einer Sache ausreicht, so gilt dies folgerichtig auch von dem, was ihm, wie er klagt (Kap. 1, § 2), mit Unrecht zur Last gelegt wird, nämlich daß er lieber alles nur durch göttliche Kraft allein sich bewegen lassen, als unter dem Namen der Natur etwas hinzunehmen wolle, dessen Wesen er nicht kenne. Mit gleichem Rechte würden sich darauf ohne Zweifel auch Hobbes und andere stützen, die alle Dinge für körperlich angesehen wissen wollen, weil nach ihrer Meinung nur der Körper deutlich und bildlich vorstellbar erklärt werden kann. Die richtige Widerlegung dieser Ansicht folgt aber gerade daraus, daß den Dingen eine Kraft zu wirken innewohnt, die nicht aus dem Bildlich-Vorstellbaren abgeleitet werden kann; eine einfache Zurückführung dieser Kraft aber auf einen einst von Gott erlassenen Befehl, der die Dinge in keiner Weise berührt, noch eine Wirkung hinterlassen habe, macht die Sache so wenig erklärlicher, daß es vielmehr, unter Ablegung der Philosophenrolle, ein Durchhauen des gordischen Knotens mit dem Schwerte sein würde. Uebrigens kann eine deutlichere und genauere Erklärung der thätigen Kraft, als bis hierher gegeben worden ist, aus meinen dynamischen Abhandlungen und der darin enthaltenen wahren Abschätzung der Naturgesetze und der Bewegung abgeleitet werden.

8. Wenn ein Anhänger der neuen Philosophie, die die Trägheit und Erstarrung der Dinge lehrt,[145]) so weit geht, daß er kein Bedenken trägt, den Befehlen Gottes jede dauernde Wirkung und Wirksamkeit in die Zukunft abzusprechen und immer neue Zurichtungen von ihm zu verlangen (was Herr Sturm klüglich für seiner Ansicht entgegen erklärt), so mag er selbst sehen, was er Würdiges von Gott denkt. Dagegen kann er nicht entschuldigt werden, wenn er nicht den Grund beibringt, warum zwar die Dinge selbst einige Zeit bestehen können, während ihre

Eigenschaften, die man unter dem Namen ihrer Natur zusammenfaßt, nicht dauernd sein können, und warum es eine natürliche Folge ist, daß das Wort, auf welche Weise es auch erfolgt, etwas hinterläßt, nämlich die dauernde Sache selbst. So ist denn auch nicht weniger wunderbar, daß das Wort der Segenspendung[146]) in den Dingen zur Hervorbringung und Bewirkung ihrer Handlungen eine gewisse Fruchtbarkeit und einen gewissen Drang hinterlassen hat, aus welchem die Verrichtung unmittelbar erfolgt, wenn kein Hindernis im Wege steht. Dazu mag noch das hinzugefügt werden, was ich an anderm Orte auseinandergesetzt habe, wenn es vielleicht auch noch nicht allen hinlänglich klar ist, daß nämlich die Substanz der Dinge in der Kraft zu handeln und zu leiden besteht, woraus folgt, daß kein dauerndes Ding hervorgebracht werden kann, wenn demselben nicht durch das göttliche Vermögen eine zeitweilig fortdauernde Kraft eingepflanzt zu werden vermag. Unter diesen Umständen würde dann folgen, daß keine geschaffene Substanz und keine Seele der Menge nach dieselbe bliebe und eigentlich nichts von Gott erhalten würde, und daß demnach alle Dinge nur gewisse hinschwindende oder fließende Zustände und so zu sagen Phantasmen der einen dauernden göttlichen Substanz wären und somit Gott, was auf dasselbe hinausläuft, die Natur an sich oder die Substanz aller Dinge wäre, welche Lehre schlimmster Art neuerdings ein allerdings scharfsinniger, aber irreligiöser Schriftsteller in die Welt gesetzt oder doch erneuert hat. Wenn freilich die körperlichen Dinge nichts als Stoffliches enthielten, so würde man ganz der Wahrheit gemäß sagen, daß sie im Fließen beständen und nichts Substantielles besäßen, wie auch die Platoniker ehemals richtig erkannt haben.

9. Die zweite Frage ist, ob die Geschöpfe im eigentlichen und wahren Sinne thätig genannt werden dürfen? Wenn man einmal anerkennt, daß die ihnen innewohnende

Natur nicht verschieden ist von der Kraft zu handeln und zu leiden, so fällt diese Frage mit der ersten zusammen. Denn eine Thätigkeit kann nicht ohne die Kraft zu handeln sein, und andererseits ist ein Vermögen, das niemals in Ausübung kommen kann, ein nichtiges. Weil aber nichtsdestoweniger die Thätigkeit und das Vermögen verschiedene Dinge sind, die erstere ein fortschreitendes, das letztere ein beharrendes, so wollen wir auch die Thätigkeit ins Auge fassen, wobei ich jedoch, wie ich bekennen muß, bei der Erklärung der Meinung des berühmten Herrn Sturm keiner geringen Schwierigkeit begegne. Er bestreitet nämlich, daß die geschaffenen Dinge durch sich und im eigentlichen Sinne thätig seien, giebt aber bald danach in der Weise eine Thätigkeit derselben zu, daß er eine Vergleichung der Geschöpfe mit der vom Holzschläger bewegten Axt sich nicht beigelegt wissen will. Daraus vermag ich nun weder etwas Sicheres zu entnehmen, noch sehe ich mit hinlänglicher Bestimmtheit dargelegt, wie weit er von der herrschenden Ansicht abweicht oder welchen bestimmten Begriff der Thätigkeit er im Sinne hat, um so mehr, da dieser Begriff gar nicht so naheliegend und leicht zugänglich ist, wie aus den Streitigkeiten der Metaphysiker hervorgeht. So weit mir der Begriff der Thätigkeit klar geworden ist, folgt meines Erachtens aus demselben (und wird zugleich dadurch bestätigt) der allgemein anerkannte philosophische Satz, daß die Thätigkeit dem Unterliegenden eigen ist. Und dies finde ich so wahr, daß es auch in der Umkehrung richtig sein muß, so daß also nicht blos alles, was handelt, eine besondere Substanz ist, sondern daß auch jede besondere Subsianz ohne Unterbrechung handelt, selbst den Körper nicht ausgenommen, an welchem niemals eine unbedingte Ruhe wahrgenommen wird.[147])

10. Nun aber wollen wir die Ansicht derer etwas genauer ins Auge fassen, die den geschaffenen Dingen jede

wahre und eigentliche Thätigkeit absprechen, was in früherer Zeit auch der Verfasser der Philosophia Mosaica,*) Robert Fludd, gethan hat und jetzt von einigen Cartesianern geschieht, nach deren Ansicht nicht die Dinge handeln, sondern nur Gott bei Gegenwart und gemäß der Paßlichkeit der Dinge, so daß diese nur Gelegenheiten, nicht Ursachen sind und nur empfangen, nicht aber bewirken oder hervorbringen. Diese Lehre war zuerst von Cordemoy, La Forge und andern Cartesianern aufgestellt worden, besonders aber hat sie dann Malebranche vermöge seines Scharfsinns und durch eine gewisse glänzende Darstellung ausgeschmückt; stichhaltige Gründe hat jedoch (so weit ich mich darauf verstehe) keiner beigebracht.[148]) Kein Zweifel, wenn diese Lehre so weit ausgedehnt wird, daß auch die innern Handlungen der Substanzen beseitigt werden — was jedoch Herr Sturm (Buch I, Kap. 4, Epil. § 11, S. 176) mit Recht verwirft, wodurch er seine Umsicht hinlänglich an den Tag legt — so scheint sie der Vernunft in solchem Grade entgegen, wie keine zweite. Denn wer wird in Zweifel ziehen, daß die Seele denken und wollen kann, daß in uns viele Gedanken und Willensäußerungen aus uns hervorgelockt werden, und daß bei uns etwas Selbstthätiges vorhanden ist? Wollte man dies thun, so würde man damit nicht blos die menschliche Freiheit verneinen und die Ursache der Uebel in Gott verlegen, sondern auch dem Zeugnis unserer innern Erfahrung und unserm Bewußtsein widersprechen, wodurch wir spüren, daß das, was ohne den geringsten Schatten eines Grundes von den Gegnern Gott zugeschrieben wird, uns selbst angehört. Wird dagegen unserer Seele eine innewohnende Kraft, innere Handlungen hervorzubringen oder, was dasselbe ist, innerlich zu handeln, beigelegt, so steht dem nichts entgegen, vielmehr ist damit verträglich, daß auch den übrigen

---

*) Mosaische Philosophie.

Seelen oder Formen, oder, wenn man lieber will, den Naturen der Substanzen, die nämliche Kraft innewohnt, falls man nicht etwa annehmen will, daß in der uns zugänglichen Natur der Dinge nur unsere Seelen allein handeln, oder daß alle Kraft zu handeln innerlich, und somit so zu sagen lebendig, mit dem Verstand verbunden sei, Behauptungen, die sich offenbar weder durch irgend einen Grund rechtfertigen, noch ohne der Wahrheit zu nahe zu treten vertheidigen lassen. Was aber bezüglich der vorübergehenden Handlungen der Geschöpfe zu sagen ist, wird besser an anderer Stelle dargelegt werden und ist auch schon zum Theil von mir anderweitig auseinandergesetzt worden, indem ich nämlich zeigte, daß der Verkehr zwischen den Substanzen oder Monaden nicht durch eine Einwirkung entsteht, sondern durch ein Zusammenwirken, das einer göttlichen Vorherbildung entstammt, durch welche ein jedes Ding, während es der innewohnenden Kraft und den Gesetzen seiner Natur folgt, den andern angepaßt worden ist, worin eben die Verbindung der Seele mit dem Körper besteht.

11. Daß jedoch die Körper an sich träge sind, ist allerdings wahr, wenn es richtig aufgefaßt wird: nämlich insofern, daß das, was einmal aus irgend einem Grunde als ruhend angenommen wird, sich so lange weder selbst in Bewegung setzen kann, noch sich von einem andern ohne Widerstand in Bewegung setzen läßt, so wenig wie es aus eigenem Antriebe den Grad seiner Geschwindigkeit oder die Richtung, die es einmal hat, verändern oder leicht und ohne Widerstand zulassen kann, daß sie von einem andern verändert werde. Somit muß also in der That eingeräumt werden, daß die Ausdehnung oder das Geometrische am Körper, für sich betrachtet, nichts in sich schließt, woraus eine Thätigkeit und Bewegung hervorgehen könnte; vielmehr widersteht der Stoff der Bewegung in Folge seiner natürlichen Trägheit, wie Kepler es sehr

schön benannt hat, so daß er nicht gegen Bewegung und Ruhe gleichgiltig ist, wie man die Sache gewöhnlich aufzufassen pflegt, sondern nach seiner Größe auch eine entsprechend größere thätige Kraft verlangt. Daher verlege ich in eben diese passive Kraft zum Widerstande (die auch die Undurchdringlichkeit und noch einiges mehr in sich begreift) den eigentlichen Begriff des ersten Stoffs oder der Masse, welche sich in jedem Körper im Verhältnis zur Größe desselben findet, und zeige, daß sich daraus ganz andere Gesetze der Bewegung ergeben, als wenn im Körper und im Stoffe an sich nur die Undurchdringlichkeit nebst der Ausdehnung vorhanden wäre, und daß, gleichwie im Stoffe eine natürliche Trägheit der Bewegung entgegensteht, so auch im Körper, ja in jeder Substanz eine natürliche Beständigkeit enthalten ist, die der Veränderung widerstrebt. Diese Lehre aber spricht nicht zu Gunsten derer, welche den Dingen die Thätigkeit absprechen, sondern bekämpft sie vielmehr: denn so gewiß es ist, daß der Stoff an sich keine Bewegung beginnt, so gewiß ist auch (und wird durch die bekannten Versuche über die von einem bewegenden Körper auf einen andern übertragene Bewegung bestätigt), daß der Körper den einmal empfangenen Anstoß durch sich selbst festhält und in seiner Geschwindigkeit beständig ist, oder das Bestreben hat, in der Reihenfolge seiner einmal begonnenen Veränderung zu beharren. Da nun diese Thätigkeiten und Entelechien keine Zustände des ersten Stoffs oder der Masse, eines wesentlich passiven Dinges, sein können, wie der scharfsinnige Herr Sturm (was ich im folgenden Paragraphen zeigen werde) selbst ausdrücklich anerkennt, so darf man schließen, daß in der körperlichen Substanz eine erste Entelechie oder ein *πρῶτον δεκτικὸν* *) der Thätigkeit bestehen muß, d. h. eine ursprüngliche bewegende Kraft, die, zu der Ausdeh-

*) Erste Erfaßbarkeit.

nung (oder dem rein Geometrischen) und der Masse (oder dem rein Stofflichen) hinzugenommen, immer thätig ist, aber in Folge des Zusammentreffens der Körper mannigfach durch Anläufe und Stöße verändert wird.[149]) Eben dies aber ist das substantielle Princip, das bei den lebenden Dingen Seele, bei den übrigen substantielle Form genannt wird und, insofern es mit dem Stoffe wahrhaft eine einzige, aber durch sich einzige Substanz bildet, das ausmacht, was ich Monade nenne;[150]) denn nimmt man diese wahrhaften und wirklichen Einheiten weg, so bleiben nur noch durch Anhäufung gebildete Dinge, ja, wie daraus folgt, überhaupt kein wahrhaft Seiendes in den Körpern übrig. Denn wenn es auch Atome der Substanz giebt, nämlich meine Monaden, die keine Theile haben, so giebt es doch keine Atome der Masse oder kleinsten Ausdehnung, oder letzte Elemente, da das Stetige aus Punkten nicht zusammengesetzt werden kann. Ferner giebt es kein Ding, das an Masse das größte oder an Ausdehnung unendlich wäre, wenn es auch Dinge giebt, von denen eins immer größer ist als das andere, sondern es giebt nur ein Ding, das im Grade der Vollkommenheit das größte oder von unendlichem Vermögen ist.

12. Wie ich sehe, versucht jedoch der berühmte Herr Sturm in seiner Vertheidigungsschrift (Kap. 4, § 7 ff.) die den Körpern innewohnende bewegende Kraft mit einigen Gründen zu bekämpfen. Zum Ueberflusse, sagt er, will ich hier zeigen, daß die körperliche Substanz keines thätig bewegenden Vermögens fähig ist. Ich begreife indessen nicht, was ein nicht-thätig bewegendes Vermögen sein könnte. Er wolle aber dazu zwei Gründe benutzen, sagt er, von denen der eine der Natur des Stoffs und des Körpers, der andere der Natur der Bewegung entnommen sei. Der erstere läuft nun darauf hinaus, daß der Stoff seiner Natur nach und wesentlich eine leidende Substanz und es daher ebenso unmöglich sei, demselben

eine thätige Kraft zu verleihen, als Gott wollen könne, ein Stein solle, während er Stein bleibt, lebendig und vernünftig d. h. nicht Stein sein: was aber ferner im Körper angenommen werde, seien nur Zustände des Stoffs, ein Zustand (was ich für trefflich gesagt anerkenne) einer wesentlich passiven Sache aber vermöge dieselbe nicht zu einer thätigen zu machen. Darauf kann aber vom Standpunkte der nicht blos landläufigen, sondern auch wahren Philosophie leicht zur Antwort gegeben werden: ob hier der zweite oder der erste Stoff zu verstehen sei; der zweite ist eine allerdings vollständige, aber nicht rein leidende Substanz, der erste dagegen ist rein leidend, aber keine vollständige Substanz, vielmehr muß erst noch eine Seele oder eine der Seele ähnliche Form oder *ἐντελέχεια ἡ πρώτη* d. h. ein gewisses Streben oder eine ursprüngliche Kraft zu handeln hinzukommen, die eben das dem Stoffe innewohnende und durch einen göttlichen Beschluß eingepflanzte Gesetz ist.[151]) Ich glaube, der berühmte und scharfsinnige Mann wird dieser Ansicht um so weniger abhold sein, da er erst vor kurzem den Satz vertheidigt hat, der Körper bestehe aus Stoff und Geist, nur dürfe dabei der Geist nicht (wie es sonst geschieht) als verständiges Ding aufgefaßt werden, sondern als Seele oder der Seele ähnliche Form, und ebenso nicht als einfacher Zustand, sondern als das das Substantielle begründende Beharrende, das ich Monade zu nennen pflege, in der gleichsam Vorstellen und Bestreben enthalten ist. Erst muß also die übliche Ansicht, die mit dem glimpflich ausgelegten Lehrsatze der Scholastiker harmonirt, widerlegt werden, ehe der Beweis des berühmten Mannes Kraft haben kann, und ebenso erhellt daraus, daß auch seine Behauptung, alles in der körperlichen Substanz sei Veränderung des Stoffs, nicht zugestanden werden kann, denn es ist bekannt, daß der herrschenden Philosophie zufolge die Seelen der lebenden Wesen den Körpern innewohnen, und diese sind

durchaus keine Zustände. Mag nun Herr Sturm immerhin das Entgegengesetzte behaupten und den Thieren alle Empfindung im wahren Sinne und die eigentliche Seele absprechen, so kann er diese Behauptung doch nicht zur Grundlage seines Beweises nehmen, bevor er sie nicht ebenfalls bewiesen hat. Und ich glaube im Gegentheil, daß es weder der Ordnung, noch der Schönheit, noch der Vernunftgemäßheit der Dinge entspricht, wenn das Lebendige oder innerlich Thätige nur in einem kleinen Theile des Stoffes enthalten wäre, da es zu einer größern Vollkommenheit führt, wenn es in jedem Stoffe besteht. Auch hindert nichts, daß es nicht überall Seelen oder wenigstens Seelenähnliches gebe, wenn auch die herrschenden, also verständigen Seelen, wie es die menschlichen sind, nicht überall vorhanden sein können.

13. Auch der zweite Grund, den Herr Sturm der Natur der Bewegung entnimmt, scheint mir keine größere Beweiskraft zu haben. Die Bewegung, sagt er, sei nur das aufeinanderfolgende Dasein des bewegten Dinges an verschiedenen Orten. Ich will dies vorläufig gelten lassen, wenn es auch im allgemeinen nicht genügt und mehr das, was sich aus der Bewegung ergiebt, als dessen, wie man sagt, formalen Grund ausdrückt — wird ja doch deswegen die bewegende Kraft nicht ausgeschlossen. Denn der Körper ist nicht blos im gegenwärtigen Augenblicke seiner Bewegung in dem ihm zuzumessenden Orte, sondern hat auch das Bestreben oder den Drang, den Ort zu wechseln, so daß der folgende Zustand von selbst durch die Kraft der Natur aus dem gegenwärtigen folgt, denn andernfalls würde der Körper A, der vom Körper B bewegt wird, sich im gegenwärtigen Augenblicke (und demnach also in jedem Augenblicke) nicht von einem ruhenden unterscheiden, und es würde aus der Ansicht des berühmten Mannes, wenn sie mir in diesem Punkte entgegen wäre, folgen, daß es ganz und gar keinen Unterschied bei den Körpern gäbe,

da sich bei der im Ganzen an sich einförmigen Masse ein Unterschied nur aus dem, was die Bewegung angeht, entnehmen läßt. Endlich würde dies noch die weitere Wirkung haben, daß durchaus nichts bei den Körpern wechselte und sie alle sich immer in der nämlichen Weise verhielten. Denn wenn sich kein Theil des Stoffs von einem andern gleich großen und gleich gestalteten unterscheidet (was Herr Sturm als thatsächlich zugeben muß, sobald die thätigen Kräfte, das Bestreben und einige andere Eigenschaften und Zustände, mit Ausnahme des Daseins an diesem Orte, das nach und nach ein anderes und wieder anderes werden wird, weggedacht werden), und wenn außerdem der Zustand des einen Augenblicks nur durch die Umstellung gleich großer, gleich gestalteter und in allem übereinstimmender Theile des Stoffs sich von dem Zustande eines andern Augenblicks unterscheidet, so folgt wegen dieser beständigen Unterschiebung nicht zu unterscheidender Dinge offenbar, daß die Zustände der verschiedenen Augenblicke in der körperlichen Welt auf keine Weise von einander unterschieden werden können. Die Benennung, durch welche man einen Theil des Stoffs von einem andern unterschiede, würde dann nur von außen entnommen sein, und zwar vom Zukünftigen, weil nämlich der Theil später an einem andern und wieder anderm Orte sein wird. Für die Gegenwart giebt es in der That keinen Unterschied, und sogar vom Zukünftigen könnte ein solcher nicht mit Grund entnommen werden, weil man auch später niemals zu einem wahren gegenwärtigen Unterschied gelangen würde, da weder ein Ort vom andern, noch (nach der Hypothese jener vollkommenen Gleichförmigkeit im Stoffe an sich) ein Stoff von einem andern am selben Orte durch irgend ein Merkmal unterschieden werden kann. Vergeblich würde man auch neben der Bewegung zur Gestalt seine Zuflucht nehmen. Denn in einer vollkommen ähnlichen, unabgesonderten und vollen Masse entsteht keine Gestalt oder

Abgrenzung verschiedener Theile und keine Scheidung, wenn nicht eben durch die Bewegung. Wenn daher die Bewegung kein Merkmal zur Unterscheidung enthält, so wird auch die Gestalt kein solches gewähren, und da alles, was an Stelle der frühern Theile gesetzt wird, von vollkommen gleicher Bedeutung ist, so kann von keinem, selbst nicht von einem allwissenden Beobachter auch nur das kleinste Merkzeichen einer Veränderung wahrgenommen werden, und daher wird alles gerade so sein, als ob es gar keine Veränderung und keinen Unterschied bei den Körpern gäbe: man wird daraus nie einen Grund für die verschiedenen Erscheinungen, die wir wahrnehmen, hernehmen können. Die Sache würde sich dann gerade so verhalten, als wenn man sich zwei vollkommen concentrische Hohlkugeln vorstellte, die einander sowohl im Ganzen wie in allen ihren Theilen vollkommen ähnlich wären, und von denen die eine so in die andere eingeschlossen wäre, daß nicht der geringste Abstand bliebe; nimmt man nun an, daß die eingeschlossene sich dreht oder ruht, so wird selbst ein Engel, um nicht mehr zu sagen, nicht im Stande sein, irgend einen Unterschied zwischen den Zuständen zu verschiedener Zeit wahrzunehmen, noch einen Anhalt haben, um zu unterscheiden, ob und nach welchem Gesetze die innere Kugel ruht oder sich dreht. Auch die Grenze der beiden Kugeln wird wegen des gleichzeitigen Mangels jedes Abstandes und Unterschieds nicht angegeben werden können, gerade wie die Bewegung wegen des alleinigen Mangels jedes Unterschieds nicht erkannt werden kann. Daher steht fest (wenn auch die es nicht erkennen, die noch nicht tief genug in die Sache eingedrungen sind), daß sich dergleichen nicht mit der Natur und der Ordnung der Dinge verträgt, und daß es (was eins meiner neuen und wichtigsten Axiome ist) nie eine vollkommene Gleichheit geben wird, woraus dann folgt, daß sich in der Natur weder Körperchen von äußerster Härte, noch ein Flüssiges

von höchster Dünne, noch ein feiner, überall verbreiteter Stoff oder letzte Elemente finden, die bei einigen den Namen Stoff ersten und zweiten Elements führen.[152]) Da Aristoteles, wie ich glaube, einiges davon erkannt hatte, so urtheilte er meines Erachtens scharfsinniger, als viele meinen, daß es außer dem Ortswechsel noch eine Veränderung geben müsse, und daß sich demnach der Stoff nicht allenthalben gleich sei, noch unveränderlich bleibe. Diese Unähnlichkeit oder Verschiedenheit der Eigenschaften und *ἀλλοίωσις* oder Veränderung, die Aristoteles nicht hinlänglich erklärt hat, wird aber durch die verschiedenen Grade und Richtungen der Bestrebungen oder, besser gesagt, durch die Zustände der im Stoff enthaltenen Monaden erreicht. Daraus kann man aber meines Erachtens ersehen, daß nothwendigerweise in den Körpern etwas Anderes angenommen werden muß als eine gleichförmige Masse und deren allerdings nicht unzeitliche Fortbewegung. Wer freilich Atome und ein Leeres annimmt, bringt wenigstens einige Verschiedenheit in den Stoff, in sofern er ihn hier als theilbar, dort als untheilbar, an einem Orte als lückenfrei, an einem andern als mit Lücken versehen annimmt. Indessen erkannte ich schon vor langer Zeit (nach Ablegung des jugendlichen Vorurtheils), daß die Atome sammt dem Leeren verworfen werden müssen. Herr Sturm fügt hinzu, daß das Bestehen des Stoffs durch verschiedene Zeitpunkte hindurch dem Willen Gottes zugeschrieben werden müsse — warum also, sagt er, soll demselben nicht auch zugeschrieben werden, daß der Stoff hier und jetzt besteht? Darauf erwidere ich, daß dies ohne Zweifel von Gott herrührt wie alles andere, insoweit es irgend eine Vollkommenheit einschließt; allein wie jene erste, allgemeine und alles erhaltende Ursache das Sein des natürlichen Fortbestehens eines beginnenden Dinges oder das einmal bewilligte Beharren im Sein nicht aufhebt, sondern vielmehr bewirkt, so wird sie auch die natür-

liche Wirksamkeit eines in Bewegung gesetzten Dinges oder das demselben eingepflanzte Beharren in der Thätigkeit nicht aufheben, sondern vielmehr bestätigen.

14. In dieser Vertheidigungsschrift kommt aber noch vieles andere vor, das seine Schwierigkeiten hat, so z. B. das, was Herr Sturm (im erwähnten Kap. 4, § 11) von der durch mehrere dazwischenliegende übertragenen Bewegung einer Kugel sagt, wobei die letzte Kugel sich mit derselben Kraft bewegt wie die erste. Mir scheint jedoch, sie bewege sich wohl mit einer gleichvermögenden, nicht aber mit derselben Kraft, da jede Kugel (was wunderbar erscheinen kann), durch ihre eigene, nämlich die elastische Kraft (ich will jetzt nicht über die Ursache jenes Abprallens streiten und nicht läugnen, daß dasselbe auf mechanische Weise durch die Bewegung einer innewohnenden und sehr beweglichen Flüssigkeit erklärt werden kann) von der benachbarten abgestoßen, zur Bewegung bestimmt wird. Ebenso wird es mit Recht sonderbar erscheinen, daß er in § 12 sagt, ein Ding, das sich nicht selbst den Anfang der Bewegung zu ertheilen vermöge, könne auch die Bewegung nicht von selbst fortsetzen. Denn es steht vielmehr fest, daß, gleichwie zur Verleihung der Bewegung eine Kraft von nöthen ist, so auch nach einmal erfolgtem Anstoß eine neue Kraft nicht zu deren Fortsetzung, sondern vielmehr zu deren Hemmung von nöthen ist. Denn jene Erhaltung der Bewegung ist den Dingen aus einer allgemeinen Ursache nothwendig, die hier nicht erörtert werden kann, die aber, wie schon gesagt, auch den Bestand der Dinge aufheben würde, wenn sie deren Wirksamkeit aufhöbe.

15. Daraus erhellt nun abermals, daß die von einigen vertheidigte Lehre der Gelegenheitsursachen (falls sie nicht so ausgelegt wird, daß sie Milderungen zuläßt, die Herr Sturm zum Theil schon angenommen hat, zum Theil annehmen zu wollen scheint) zu gefährlichen Folgerungen führt, wenn auch ohne Zweifel wider Willen ihrer

gelehrten Vertheidiger. Weit entfernt, durch Beseitigung des Idols der Natur den Ruhm Gottes zu mehren, schwächt diese Lehre vielmehr die erschaffenen Dinge zu bloßen Zuständen der **einen** göttlichen Substanz ab und scheint mit Spinoza Gott zur bloßen Natur der Dinge machen zu wollen, da das, was nicht handelt, was keine thätige Kraft besitzt, was der Unterscheidbarkeit und jedes Grundes und jeder Unterlage seines Bestehens beraubt wird, auf keine Weise eine Substanz sein kann. Ich bin auch fest überzeugt, daß Herr Sturm, ein Mann von so ausgezeichneter Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, von diesen Ungeheuerlichkeiten weit entfernt ist. Er wird daher ohne Zweifel entweder klärlich darlegen, auf welche Weise, seiner Lehre unbeschadet, in den Dingen eine gewisse Substanz oder auch Veränderung verbleibt, oder aber er wird der Wahrheit die Hand reichen müssen.

16. Viele Umstände machen jedoch den Verdacht in mir rege, daß weder seine Ansicht von mir, noch meine Ansicht von ihm hinlänglich erfaßt worden sei. Er hat mir irgendwo zugestanden, ein gewisser Theil des göttlichen Vermögens (d. h. meines Erachtens der Ausdruck, die Nachahmung, die nächste Wirkung desselben, denn die göttliche Kraft an sich kann durchaus nicht zerlegt werden) könne, ja müsse sogar gewissermaßen als den Dingen angehörig und zuertheilt aufgefaßt werden. (Vgl. die Ausgewählten physikalischen Abhandlungen an der zu Anfang dieses Aufsatzes angeführten Stelle, wo er das mir brieflich Mitgetheilte wiederholt.) Wenn dies (wie aus den Worten zu erhellen scheint) in dem Sinne genommen wird, in welchem man die Seele einen Theil des göttlichen Hauches nennt, so ist damit der Streit zwischen uns schon beseitigt. Allein ich wage dem kaum diesen Sinn beizulegen, weil Herr Sturm fast nirgends sonst etwas Derartiges äußert oder etwas daraus Folgendes entwickelt; vielmehr gewahre ich, daß seine sonstigen Aeußerungen

mit jener Ansicht in keinem rechten Zusammenhange stehen, während die Vertheidigungsschrift auf alles andere eingeht. Allerdings hat er gegen meine zuerst in den Leipziger Actis Eruditorum vom März 1694 veröffentlichte Ansicht von der den Dingen innewohnenden Kraft (welche Ansicht dann durch mein Specimen dynamicum im Aprilhefte 1695 der nämlichen Zeitschrift näher erläutert wird) brieflich einige Einwürfe erhoben, nach Empfang meiner Antwort aber in liebenswürdiger Weise geäußert, daß nur in der Ausdrucksweise ein Unterschied zwischen uns bestehe. Als ich daraufhin noch einiges hervorgehoben hatte, stellte er nun im Gegentheile mehrere Unterschiede zwischen uns auf, die ich anerkenne, und nachdem diese schließlich vor kurzem beseitigt worden, schrieb er mir von neuem, daß nur hinsichtlich der Worte ein Unterschied zwischen uns bestehe, was mir sehr angenehm sein würde. Daher habe ich gelegentlich seiner neuesten Vertheidigungsschrift die Sache derart auseinandersetzen wollen, daß man endlich auf leichtere Weise sowohl über die Ansicht eines jeden von uns, wie auch über die Wahrheit derselben Gewißheit haben könne. Denn der ausgezeichnete Mann besitzt eine große Sorgfalt in der Auffassung und Klarheit in der Darlegung, und ich hoffe daher, daß durch seinen Eifer viel Licht über die Sache verbreitet werden könne, oder erachte vielmehr meine Arbeit deshalb nicht für überflüssig, weil sie ihm vielleicht Gelegenheit bietet, mit gewohntem Fleiß und Scharfsinn manches zu erwägen und zu erläutern, was für die vorliegende Frage von Gewicht, bisher aber von deren Bearbeitern und mir übersehen worden ist. Wenn ich mich nicht irre, wird er die Angelegenheit mit einigen neuen, tiefer ergründeten und weiter ausgedehnten Axiomen ergänzen, aus denen dereinst ein aufgebessertes und vervollkommtes Mittelsystem zwischen der formalen und der materialen Philosophie unter gehöriger Verbindung und Beibehaltung beider scheint hervorgehen zu können.

XVIII.

Betrachtungen über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen.

Da der Streit über die plastischen Naturen und die Lebensprincipien mehreren berühmten Männern, die sich dafür interessiren, Anlaß gegeben hat, von meinem Systeme zu reden, über das man einige Erklärungen zu wünschen scheint (vgl. Leclercs Bibliothèque Choisie, Bd. 5, Art. 5, S. 301 und ferner Basnages Histoire des Ouvrages des Savans v. J. 1704, Art. 7, S. 393), so habe ich es für zweckmäßig erachtet, dem, was ich bereits in mehreren Zeitschriften, die von Herrn Bayle in seinem Wörterbuche, Artikel Rorarius, angeführt worden sind, über diesen Gegenstand veröffentlicht habe, noch einiges hinzuzufügen. Ich erkenne wirklich die in der ganzen Natur verbreiteten und unvergänglichen Lebensprincipien an, da sie untheilbare Substanzen oder richtiger Einheiten, die Körper dagegen Mengen sind, welche in Folge der Auflösung ihrer Theile dem Untergange ausgesetzt sind. Diese Lebensprincipien oder Seelen besitzen ein Vorstellen und ein Begehren. Fragt man mich, ob es substantielle Formen seien, so antworte ich mit einer Unterscheidung: denn wenn dieser Ausdruck in dem Sinne genommen wird, in welchem ihn Herr Descartes nimmt, wenn er Herrn Regis gegenüber behauptet, daß die vernünftige Seele die substantielle Form des Menschen ist, so erwidere ich Ja. Dagegen würde ich mit Nein antworten, wenn jemand den Ausdruck im Sinne derer nimmt, welche sich einbilden, es gebe eine substantielle Form für ein Stück Stein oder einen andern unorganischen Körper, denn die Lebensprincipien gehören nur den organischen Körpern an.[153]) Allerdings giebt es — mei-

nem System zufolge — keinen Theil des Stoffes, in welchem nicht eine unendliche Anzahl organischer und beseelter Körper vorhanden wäre, worunter ich nicht blos die Thiere und die Pflanzen, sondern vielleicht auch noch andere Arten von Wesen verstehe, die uns völlig unbekannt sind. Deshalb darf man aber doch nicht sagen, daß jeder Theil des Stoffes beseelt sei, wie wir ja auch einen Fischteich nicht für einen beseelten Körper erklären, obgleich der Fisch ein solcher ist.[154])

Gleichwohl weicht meine Ansicht über die Lebensprincipien doch in gewissen Punkten von dem ab, was bisher darüber gelehrt worden ist. Einer dieser Punkte ist der, daß man bisher geglaubt hat, die Lebensprincipien veränderten den Lauf der Bewegung der Körper oder gäben wenigstens Gott Gelegenheit, ihn zu ändern, während meinem Systeme nach dieser Lauf in der Ordnung der Natur durchaus nicht geändert wird, da Gott ihn gehörigermaßen vorherbestimmt hat. Die Peripatetiker meinten, die Seelen hätten auf die Körper Einfluß und übten je nach ihrem Willen oder Begehren eine Einwirkung auf dieselben aus, und die berühmten Autoren, die durch ihre Lebensprincipien und ihre plastischen Naturen zu dem gegenwärtigen Streite Anlaß gegeben haben, waren derselben Meinung, obschon sie keine Peripatetiker sind.[155]) Dagegen darf man nicht das nämliche von denen behaupten, welche Archäen, hylarchische Principien oder andere unstoffliche Principien unter verschiedenen Namen benutzt haben.[156]) Da Descartes sehr richtig erkannt hatte, daß ein Naturgesetz bestehe, dem zufolge sich die nämliche Menge der Kraft erhält (obschon er sich in der Anwendung irrte, indem er die Menge der Kraft mit der Menge der Bewegung verwechselte), so meinte er, man dürfe der Seele nicht das Vermögen zugestehen, die Kraft der Körper zu vermehren oder zu vermindern, sondern nur die Macht, die Richtung der Kraft durch Veränderung des Laufs der

Lebensgeister zu ändern. Diejenigen Cartesianer aber, welche das System der Gelegenheitsursachen in Aufnahme gebracht haben, waren der Ansicht, daß, da die Seele keinen Einfluß auf den Körper haben kann, Gott den Lauf und die Richtung der Lebensgeister nach dem Willen der Seele verändere. Hätte man jedoch zu Herrn Descartes' Zeiten jenes neue, von mir dargelegte Naturgesetz gekannt, wonach nicht blos die nämliche Menge der Gesammtkraft der mit einander in Verkehr stehenden Körper, sondern auch deren Gesammtrichtung sich erhält, so würde er offenbar auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sein, denn er würde eingesehen haben, daß es ebenso vernünftig ist, zu sagen, die Seele ändere die Summe der Richtung der Körper nicht, wie es vernünftig ist, ihr das Vermögen zur Veränderung der Menge der Kraft der Körper abzusprechen, da beides der Ordnung der Dinge und den Gesetzen der Natur gleich sehr zuwider ist, wie beides auch gleich unerklärlich ist. Daher verändern die Seelen oder Lebensprincipien meinem Systeme zufolge nichts am gewöhnlichen Laufe der Dinge und geben nicht einmal Gott Gelegenheit, dies zu thun. Vielmehr folgen die Seelen ihren Gesetzen, die in einer gewissen Entwicklung der Vorstellungen den Gütern und den Uebeln gemäß bestehen, und ebenso folgen die Körper den ihren, die in den Regeln der Bewegung bestehen: und gleichwohl begegnen sich diese beiden Wesen von durchaus verschiedener Art und stimmen mit einander überein wie zwei nach ein und demselben Maßstabe geregelte Uhren von vielleicht völlig verschiedener Construction. Eben dies aber nenne ich eine vorherbestimmte Harmonie, die jede Art von Wunder bei den rein natürlichen Handlungen ausschließt und die Dinge in begreiflicher Weise ihren geregelten Gang gehen läßt, während das gewöhnliche System zu durchaus unerklärlichen Einwirkungen seine Zuflucht nimmt, und nach dem Systeme der Gelegen-

heitsursachen Gott vermöge einer Art von allgemeinem Gesetz und gleichsam durch einen Vertrag die Verpflichtung übernommen hat, in jedem Augenblicke den natürlichen Gang der Gedanken der Seele zu verändern, um sie den dem Körper widerfahrenen Eindrücken anzupassen, und ebenso gemäß den Willensacten der Seele den natürlichen Lauf der Bewegungen des Körpers zu stören, was nur durch ein beständiges Wunder erklärlich ist, während ich das Ganze auf faßliche Weise aus den Naturen erkläre, die Gott in den Dingen festgesetzt hat.

Dies System der vorherbestimmten Harmonie bietet auch einen neuen, bisher unbekannten Beweis für das Dasein Gottes, da klar ist, daß die Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die keinen Einfluß auf einander haben, nur von einer allgemeinen Ursache herstammen kann, von der sie sämmtlich abhängig sind, und die eine unendliche Macht und Weisheit besitzen muß, um alle diese Uebereinstimmungen im voraus einzurichten. Selbst Herr Bayle ist der Meinung, daß nie eine Hypothese der Kenntnis, die wir von der göttlichen Weisheit besitzen, einen so vortheilhaften Ausdruck gegeben habe. Ferner hat dies System auch noch den Vortheil, daß es das große Princip der Physik, wonach die Bewegung eines Körpers nur durch den Stoß eines andern in Bewegung befindlichen Körpers verändert wird: Corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto*) — in seiner ganzen Strenge und Allgemeinheit festhält. Dies Gesetz ist bisher von allen verletzt worden, die Seelen oder unstoffliche Principien angenommen haben, die Cartesianer nicht ausgenommen. Da bis jetzt nur die Anhänger des Demokrit, Hobbes und einige andere reine Materialisten, die jede unstoffliche Substanz verwarfen, dies Gesetz unverletzt er-

*) Ein Körper wird nur durch den Anstoß eines ihn berührenden, bewegten Körpers bewegt.

halten haben, so meinten sie darin einen Punkt gefunden zu haben, um die übrigen Philosophen gröblich anzugreifen, als ob dieselben eine äußerst unvernünftige Ansicht verträten. Aber der Gegenstand ihres Triumphes ist nur ein scheinbarer und ad hominem,*) und anstatt ihnen zu nützen, dient er vielmehr dazu, sie gänzlich zum Schweigen zu bringen. Denn da jetzt ihre Täuschung aufgedeckt ist und ihr Vortheil sich in Nachtheil verwandelt hat, so scheint man wohl sagen zu dürfen, es sei das erste Mal, daß die bessere Philosophie sich auch der Vernunft in allem am meisten angemessen zeige, da ihr nun nichts mehr entgegengestellt werden kann. Obgleich nun dies allgemeine Princip die ersten besondern Beweger ausschließt, indem sie den Seelen oder erschaffenen unstofflichen Principien diese Eigenschaft abspricht, so führt es uns doch um so sicherer und bestimmter zu dem ersten allgemeinen Beweger, von dem gleichzeitig die Reihenfolge wie die Uebereinstimmung zwischen den Vorstellungen und den Bewegungen herrührt. Es sind dies gleichsam zwei Reiche, eins der bewirkenden Ursachen und eins der Zweckursachen, von denen im einzelnen jedes für sich genügt, um über alles Rechenschaft zu geben, als ob das andere gar nicht existirte. Bei dem Allgemeinen ihres Ursprungs jedoch genügt das eine nicht ohne das andere, denn beide fließen aus einer Quelle, in der die Macht, die die bewirkenden Ursachen schafft, und die Weisheit, die die Zweckursachen regelt, vereinigt sind. Auch der Grundsatz, daß es gemäß den Regeln der Mechanik keine Bewegung [von selbst] giebt, führt uns auf den ersten Beweger, denn da der Stoff an sich gegen jede Bewegung wie gegen die Ruhe gleichgiltig ist und dennoch immer die Bewegung sammt ihrer ganzen Kraft und Richtung besitzt, so kann dieselbe nur vom Schöpfer des Stoffes selbst dem letztern eingefügt worden sein.

---

*) Für den großen Haufen wahr

Es besteht aber auch noch ein anderer Unterschied zwischen den Ansichten der Autoren, die für die Lebensprincipien sind, und zwischen den meinen. Ich glaube nämlich, daß jene Lebensprincipien unsterblich und überall vorhanden sind, während nach der gewöhnlichen Meinung die Seelen der Thiere untergehen, und den Cartesianern zufolge nur der Mensch allein wirklich eine Seele und ein Vorstellen und Begehren hat, eine Ansicht, die nie allgemeine Zustimmung finden wird, und zu der man nur gegriffen hat, weil man sah, daß man entweder den Thieren unsterbliche Seelen zugestehen, oder aber einräumen müßte, daß die Seele des Menschen sterblich sein könne. Statt dessen hätte aber vielmehr gesagt werden sollen, daß, da jede einfache Substanz unvergänglich und folglich auch jede Seele unsterblich sei, auch die Seele, die man doch den Thieren vernünftiger Weise nicht absprechen kann, immer fortbestehen werde, wenn auch in einer von der unsern sehr verschiedenen Weise, da den Thieren, so weit man darüber urtheilen kann, jene Ueberlegung fehlt, durch welche wir uns unseres Ichs bewußt werden. Man sieht auch wirklich nicht ein, weshalb die Menschen einen so großen Widerwillen dagegen haben, den Körpern der übrigen organischen Geschöpfe unvergängliche unstoffliche Substanzen zuzugestehen, da doch die Atomisten unvergängliche stoffliche Substanzen angenommen haben, und die Seele des Thieres nicht mehr Ueberlegung hat als ein Atom. Denn es besteht ein großer Abstand zwischen dem Gefühl, das diesen Seelen gemein ist, und der Ueberlegung, welche die Vernunft begleitet, da wir tausende von Empfindungen haben, ohne darüber nachzudenken, und meines Erachtens haben die Cartesianer nie bewiesen, noch können sie beweisen, daß jede Vorstellung von Bewußtsein begleitet sei. Auch ist es nur vernunftgemäß, daß es unterhalb unserer Substanzen gebe, die Vorstellungen zu haben vermögen, wie es deren über uns giebt, und daß unsere Seele, anstatt

auf der letzten Stufe zu stehen, vielmehr eine Mittelstellung einnehme, von der man nach aufwärts und nach abwärts steigen kann, denn sonst würde es einen Verstoß wider die Ordnung geben, den gewisse Philosophen ein vacuum formarum*) nennen. So führt Vernunft wie Natur die Menschen zu der Ansicht, die ich eben aufgestellt habe, aber die Vorurtheile haben sie derselben abwendig gemacht.

Diese Ansicht führt aber zu einer andern, hinsichtlich derer ich ebenfalls genöthigt bin, von der üblichen Meinung abzuweichen. Man wird an diejenigen, die meiner Ansicht sind, die Frage richten, was die Thierseelen nachdem Tode des Thieres beginnen, und uns der Lehre des Pythagoras zeihen, der an die Seelenwanderung glaubte, die nicht blos der verstorbene jüngere van Helmont, sondern auch der Verfasser gewisser, zu Paris erschienener Metaphysischer Betrachtungen wieder ins Leben zu rufen versucht hat.[157]) Man muß jedoch wissen, daß ich weit von dieser Ansicht entfernt bin, weil ich glaube, daß nicht blos die Seele, sondern auch das Thier selbst fortbesteht. Sehr sorgfältige Beobachter der Natur haben schon jetzt bemerkt, daß man bezweifeln darf, ob je ein völlig neues Thier hervorgebracht wird, und ob die lebenden Thiere, wie auch die Pflanzen, nicht schon im Kleinen vor der Empfängnis im Samen bestehen. Nimmt man diese Lehre an, so muß vernünftiger Weise gefolgert werden, daß das, was nicht zu leben anfängt, auch nicht zu leben aufhört, und daß der Tod wie die Erzeugung nur Umgestaltungen ein und desselben Thieres sind, das bald vergrößert, bald verkleinert wird. Was uns aber dabei noch weitere Wunder der göttlichen Kunstfertigkeit enthüllt, an die man nie gedacht hatte, ist der Umstand, daß die Maschinen der Natur, da sie bis in ihre kleinsten Theile Maschinen sind, wegen der ins Unendliche fortgehenden

---

*) Eine Lücke zwischen den Formen.

Einschachtelung einer kleinen Maschine in eine größere unzerstörbar sind. Man sieht sich also genöthigt, gleichzeitig sowohl die Präexistenz der Seele wie des Thieres, als auch die Fortdauer[158]) des Thieres wie der Seele anzunehmen.

Ohne dessen inne zu werden, bin ich zu einer Darlegung meiner Ansicht über die Bildung der Pflanzen und Thiere gekommen, da ja aus dem Gesagten erhellt, daß sie niemals ganz von neuem gebildet werden. Ich bin also ganz der Meinung des Herrn Cudworth (dessen vortreffliches Werk mir zum größten Theile im höchsten Grade zusagt), daß die mechanischen Gesetze allein da nicht zur Bildung eines Geschöpfes zureichen, wo es noch nichts Organisches giebt, und finde, daß er mit Recht das bekämpft, was einige Alte über diesen Gegenstand ausgesonnen haben und sogar Herr Descartes in seinem Menschen[159]) vorgetragen hat, dessen Bildung ihm so wenig kostet, aber auch dem wirklichen Menschen herzlich wenig nahe kommt. Ich kräftige diese Auffassung des Herrn Cudworth noch, indem ich zu bedenken gebe, daß der von einer göttlichen Weisheit zugerichtete Stoff allenthalben in hohem Grade organisirt sein muß, und daß es daher in den Theilen der natürlichen Maschine Maschinen ohne Ende und soviel in einander Eingeschachteltes giebt, daß nie ein organischer Körper hervorgebracht werden kann, der völlig neu und ohne jede Vorherbildung wäre, und ebenso wenig ein schon bestehendes Geschöpf völlig zerstört werden kann. Daher habe ich nicht nöthig, mit Herrn Cudworth zu gewissen unstofflichen plastischen Naturen zu greifen, obschon ich weiß, daß Julius Scaliger und andere Peripatetiker, wie auch einige Anhänger der Helmont'schen Lehre von den Archäen der Ansicht waren, daß die Seele sich ihren Körper selbst bilde. Ich kann davon sagen: Non mi bisogna, e non mi basta*) — eben auf

*) Ich brauche sie nicht, und sie genügen mir nicht.

Grund der Vorherbildung und eines ins Endlose fortgehenden Organismus, der mir stoffliche plastische Naturen bietet, die das leisten, was man verlangt, während die unstofflichen plastischen Naturen nicht blos unnöthig, sondern auch wenig geeignet sind, ihren Zweck zu erfüllen. Denn da die Thiere auf natürlichem Wege nie aus einer unorganischen Masse gebildet werden, so vermag der Mechanismus, obgleich er jene unendlich mannigfaltigen Organe nicht neu hervorbringen kann, sie doch recht wohl durch Entschachtelung und Umbildung aus einem schon vorher bestehenden organischen Wesen zu entwickeln. Indessen schwächen die, welche, seien es nun unstoffliche oder stoffliche, plastische Naturen annehmen, auf keine Weise den Beweis für das Dasein Gottes, der sich auf die Wunder der Natur stützt, die besonders im Bau der Thiere zu Tage treten, sobald nur die Vertheidiger der unstofflichen plastischen Naturen eine besondere Leitung Gottes hinzunehmen, und sofern die, welche mit mir eine stoffliche Ursache annehmen, indem sie sich mit dem plastischen Mechanismus begnügen, nicht blos eine beständige Vorherbildung, sondern auch eine ursprüngliche göttliche Vorhereinrichtung voraussetzen. Zu welcher Partei man sich also auch schlagen mag, nie kann man des Daseins Gottes entrathen, wenn man über jene Wunder Rechenschaft geben will, die man zu allen Zeiten bewundert hat, die aber nie besser hervorgetreten sind als in meinem Systeme.

Man ersieht daraus, daß im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht blos die Seele, sondern auch das Thier immer fortbestehen muß. Aber die Naturgesetze sind mit soviel Ordnung und Weisheit aufgestellt und zur Anwendung gebracht, daß sie mehr als *einem* Zwecke dienen, und daß Gott, der in Bezug auf die Maschinen und die Werke der Natur die Stelle des Erfinders und Baumeisters vertritt, in Bezug auf die mit Verstand begabten Substanzen, deren Seele ein nach seinem Bilde geschaffener

Geist ist, die Stelle eines Königs und Vaters einnimmt. In Bezug auf die Geister aber ist sein Reich, dessen Bürger jene sind, die vollkommenste Monarchie, die sich denken läßt, in der es keine Sünde ohne Strafe, keine gute Handlung ohne Belohnung giebt, und in der alles auf den Ruhm des Herrschers und das Glück der Unterthanen abzielt, da hier Güte und Gerechtigkeit zur schönsten Mischung verbunden sind, die sich nur wünschen läßt. Indessen wage ich in Bezug auf die Präexistenz wie auf die Einzelheiten des künftigen Zustandes der menschlichen Seelen nichts Näheres zu bestimmen, denn Gott könnte sich in dieser Hinsicht außergewöhnlicher Wege im Reiche der Gnade bedienen; nichtsdestoweniger muß jedoch das vorgezogen werden, was mit der natürlichen Vernunft übereinstimmt, wofern nicht die Offenbarung uns das Gegentheil lehrt, was ich hier nicht entscheiden mag.

Bevor ich schließe, dürfte es vielleicht angebracht sein, noch unter den andern Vorzügen meines Systems den der Allgemeinheit der von mir angewandten Regeln hervorzuheben, die in meiner allgemeinen Philosophie immer ohne Ausnahme sind, während bei den übrigen Systemen ganz das Gegentheil stattfindet. So habe ich z. B. gesagt, daß bei den natürlichen Bewegungen nie die mechanischen Gesetze verletzt werden; daß immer die nämliche Richtung erhalten bleibt; daß sich in den Seelen alles vollzieht, als ob es keine Körper, und in den Körpern alles geschieht, als ob es keine Seelen gäbe; daß es keinen leeren Theil im Raume giebt; daß kein Theil des Stoffes besteht, der nicht thatsächlich getheilt wäre und nicht organische Körper enthielte; daß es allenthalben auch Seelen giebt, wie es allenthalben Körper giebt; daß die Seelen und die nämlichen Thiere immer fortbestehen; daß die organischen Körper nie ohne Seelen und die Seelen nie von jedem organischen Körper getrennt sind, obgleich es allerdings keinen Theil des Stoffes giebt, von dem man behaupten

könnte, daß er immer mit derselben Seele verbunden sei. Ich nehme also nicht an, daß es auf natürliche Weise völlig für sich bestehende Seelen noch gänzlich von jedem Körper getrennte erschaffene Geister gebe, in welchem Punkte ich mit mehreren alten Kirchenvätern übereinstimme. Gott allein ist über allem Stoff, da er der Urheber desselben ist, die vom Stoff freien oder befreiten Geschöpfe aber würden gleichzeitig von der allgemeinen Verknüpfung der Dinge losgelöst und gleichsam Deserteure der allgemeinen Ordnung sein. Diese Allgemeinheit der Regeln wird noch durch eine große Leichtigkeit der Erklärung unterstützt, weil man in Folge der Gleichförmigkeit, die meines Erachtens in der ganzen Natur beobachtet worden ist, überall sonst, zu jeder Zeit und an jedem Orte sagen könnte, bis auf die Abstufungen der Größe und der Vollkommenheit sei alles wie hier, und weil daher die entferntesten und verborgensten Dinge vollkommen durch die Analogie mit dem Sichtbaren und Nahen erklärt werden.

XIX.

Brief an Wagner

über die thätige Kraft des Körpers, die menschliche Seele und die Thierseele.

---

1. Auf Ihre Frage betreffs der Natur der Seele antworte ich mit Vergnügen, weil ich aus dem Zweifel, den Sie zur Sprache bringen, ersehe, daß Sie meine Meinung noch nicht hinlänglich erfaßt haben und dies von einem gewissen Vorurtheil herrührt, das Sie aus meiner in den Actis Eruditorum erschienenen Abhandlung schöpften, in der ich die Frage von der thätigen Kraft des Körpers gegen den berühmten Herrn Sturm verhandelt habe. Sie behaupten, ich hätte dort dem Stoffe mit hinlänglicher

Sicherheit die thätige Kraft zugesprochen und, in sofern ich ihm den Widerstand beilege, demselben auch eine Rückwirkung und mithin eine Thätigkeit beigelegt. Wenn daher das thätige Princip allenthalben im Stoffe vorhanden sei, so scheine dies Princip für die Verrichtungen der Thiere auszureichen und diese keiner unvergänglichen Seele benöthigt zu sein.[160])

2. Darauf entgegne ich erstens, daß das thätige Princip von mir nicht dem reinen oder ersten Stoffe, der rein passiv ist und nur in der Widerstandsfähigkeit und der Ausdehnung besteht, sondern dem Körper oder dem bekleideten oder zweiten Stoffe beigelegt wird, der außerdem noch die erste Entelechie oder das thätige Princip enthält. Zweitens erwidere ich, daß der Widerstand des ersten Stoffes kein Handeln, sondern ein reines Erleiden ist, in sofern er nämlich die Widerstandsfähigkeit oder Undurchdringlichkeit besitzt, durch welche er zwar dem, was ihn durchdringen will, widersteht, dasselbe aber nicht zurückschleudert, wenn nicht die elastische Kraft hinzukommt, die aus der Bewegung und mithin aus der dem Stoffe hinzugefügten thätigen Kraft abgeleitet werden muß. Drittens aber erwidere ich: dies thätige Princip, diese erste Entelechie ist in Wahrheit das Lebensprincip, das aus den früher von mir angeführten Gründen auch mit der Fähigkeit des Vorstellens begabt und unzerstörbar ist. Und eben dies halte ich bei den Thieren für die Seele derselben. In sofern ich nun überall im Stoffe diesem hinzugefügte thätige Principien annehme, nehme ich also auch allenthalben durch den Stoff verbreitete Lebensprincipien oder Principien des Vorstellens, also Monaden und, wenn ich so sagen darf, metaphysische Atome an, die keine Theile haben und auf natürlichem Wege nie entstehen noch vergehen können.

3. Ferner wünschen Sie meine Definition der Seele zu wissen. Darauf erwidere ich, daß dies Wort in wei-

term und in engerm Sinne gebraucht werden kann. Im weitern Sinne genommen, wird Seele das nämliche sein wie das Leben oder das Lebensprincip, nämlich das Princip der innern Thätigkeit im einfachen Dinge oder die darin enthaltene Monade, der die äußere Thätigkeit entspricht. Diese Uebereinstimmung des Innern und des Aeußern oder Darstellung des Aeußern im Innern, des Zusammengesetzten im Einfachen, der Menge in der Einheit begründet aber in Wahrheit das Vorstellen. Allein in diesem Sinne wird man nicht blos den Thieren, sondern auch allen andern der Vorstellung befähigten Wesen eine Seele zusprechen. Im engern Sinne wird Seele zur Bezeichnung für die höhere Art des Lebens oder für das empfindende Leben gebraucht, wo es nicht die bloße Fähigkeit des Vorstellens, sondern überdies des Empfindens ist, weil nämlich Aufmerksamkeit und Gedächtnis damit verbunden wird. Auf diese Weise ist andererseits der Geist die edlere Art der Seele, nämlich die vernünftige Seele, bei der zum Gefühle noch die Vernunft oder die Folgerung der Wahrheiten aus der Allgemeinheit hinzutritt. Wie also der Geist die vernünftige Seele, so ist die Seele das empfindende Leben, und das Leben das vorstellende Princip. Ich habe aber durch Beispiele und Gründe gezeigt, daß nicht jede Vorstellung ein Gedanke ist, sondern daß es auch eine Vorstellung des nicht sinnlich Wahrnehmbaren giebt. So kann ich mir z. B. des Grünen nicht bewußt sein, wenn ich nicht Blau und Gelb wahrnehme, aus denen es sich ergiebt. Und doch werde ich mir des Blauen und des Gelben nicht bewußt, wenn nicht ein starkes Mikroskop angewandt wird.[161])

4. Sie dürfen aber nicht vergessen, daß nach meiner Ansicht nicht blos alles Leben, alle Seelen, alle Geister und alle ursprünglichen Entelechien von beständiger Dauer sind, sondern daß auch mit jeder ursprünglichen Entelechie oder jedem Lebensprincipe beständig eine natürliche Ma-

schine verbunden ist, die wir organischer Körper nennen, mag jene Maschine auch immerhin im Fließen bestehen, da sie doch im allgemeinen ihre Gestalt beibehält und beständig wiederhergestellt wird wie das Schiff des Theseus. Wir sind also gewiß, daß ein sehr kleiner Theil des Stoffs, den wir bei unserer Geburt empfangen haben, in unserm Körper übrig ist, ungeachtet diese Maschine wiederholentlich völlig umgestaltet, vergrößert, verkleinert, eingehüllt und ausgebreitet wird. Daher ist nicht blos die Seele von beständiger Dauer, sondern es erhält sich auch immer etwas Beseeltes, wiewohl dies nicht immerwährend genannt werden kann, weil die Art des Beseelten nicht dieselbe bleibt, wie ja die Raupe und der Schmetterling nicht dasselbe Thier sind, wenn auch in beiden die nämliche Seele ist. Demnach hat jede natürliche Maschine das zu eigen, daß sie nie völlig zerstörbar ist, da nach beliebiger Zerstörung der groben Hülle immer ein noch nicht zerstörtes Maschinchen darunter steckt, wie bei der Gewandung des Komikers Harlekin, dem nach Ablegung vieler Kleider immer noch ein neues übrig blieb. Dies darf uns um so weniger Wunder nehmen, weil die Natur allenthalben organisch und von dem allweisen Urheber zu gewissen Zwecken eingerichtet ist und nichts in der Natur für ungeordnet erachtet werden darf, wenn sich bisweilen auch nur die Masse unsern groben Sinnen zeigt. Wir entgehen also allen Schwierigkeiten, die aus der Natur der durchaus von jedem Stoff abgesonderten Seele entspringen, nur in der Weise, daß die Seele und das Thier vor der Geburt oder nach dem Tode sich von der gegenwärtig lebenden Seele oder dem gegenwärtigen Thiere nur durch die äußere Erscheinung und den Grad der Vollkommenheit der Dinge, nicht aber dem Geschlechte oder Wesen nach unterscheidet. Zugleich glaube ich von den Genien, daß sie Geister sind, die mit einem sehr feinen und zu Verrichtungen geeigneten Körper versehen sind, den

sie vielleicht nach ihrem Belieben wechseln können, weshalb sie nicht Thiere genannt werden dürfen. Auf diese Weise ist alles in der Welt ähnlich und aus dem Groben leicht zur Erkenntnis des Feinern zu gelangen, da beides sich auf dieselbe Weise verhält. Nur die Gottsubstanz ist wahrhaft vom Stoffe getrennt, weil sie reine Handlung und nicht mit einem Vermögen zu leiden behaftet ist, welches letztere überall den Stoff begründet. Und in Wahrheit besitzen alle erschaffenen Substanzen die Widerstandsfähigkeit, durch welche es auf natürlichem Wege erfolgt, daß eine außerhalb der andern ist und das Eindringen verhindert wird.

5. Wenn aber auch meine Principien sehr allgemein sind und nicht weniger beim Menschen als bei den Thieren statthaben, so ragt doch der Mensch dem Thiere gegenüber außerordentlich hervor und nähert sich den Genien, weil er wegen des Gebrauchs der Vernunft zur Gemeinschaft mit Gott befähigt und mithin für Belohnung und Züchtigung unter der göttlichen Regierung empfänglich ist. Daher bewahrt er nicht blos das Leben und die Seele, wie die Thiere, sondern auch das Bewußtsein seines Ichs und die Erinnerung an den frühern Zustand und, daß ich es mit einem Worte sage, seine Individualität. Er ist demnach nicht blos physisch, sondern auch moralisch unsterblich, und deshalb wird im engern Sinne nur der menschlichen Seele Unsterblichkeit beigelegt. Denn wenn der Mensch nicht wüßte, daß ihm in jenem Leben dieses Lebens wegen Strafen und Belohnungen zu Theil werden, so gäbe es in Wahrheit keine Strafe und keine Belohnung, und es würde in moralischer Hinsicht gerade so sein, als ob ein anderer Glücklicherer oder Unglücklicherer nach meinem Abscheiden gefolgt wäre. Daher nehme ich an, daß die Seelen, die von Anbeginn der Dinge an in den Samenthierchen verborgen liegen, nicht vernünftig sind, bis sie durch die Empfängnis zum menschlichen Leben

bestimmt werden.[162]) Sind sie aber einmal vernünftig gemacht und des Bewußtseins und der Gemeinschaft mit Gott fähig geworden, so legen sie meiner Meinung nach nie den Charakter eines Bürgers des Staates Gottes ab, und da dieser Staat auf die schönste und gerechteste Weise regiert wird, so ist es nur vernunftgemäß, daß die Seele wegen des Parallelismus zwischen den Reichen der Natur und der Gnade durch die Naturgesetze selbst kraft ihrer eigenen Handlungen zur Belohnung und Züchtigung passender gemacht wird. Und in diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß die Tugend ihren Lohn, das Laster seine Strafe in sich trage, weil durch eine gewisse Folge sich für den letzten natürlichen Zustand der Seele, je nachdem dieselbe entsühnt oder nicht entsühnt abscheidet, eine Art Scheidewand erhebt, die von Gott im voraus in der Natur eingerichtet ist und den göttlichen Verheißungen und Drohungen, also der Gnade und der Gerechtigkeit entspricht, wozu auch noch, je nachdem wir uns einem von beiden zugesellt haben, die Vermittlung durch die guten und bösen Handlungen der Genien kommt, deren Thätigkeit durchaus natürlich ist, wenn auch ihre Natur erhabener ist als die unsere. Sehen wir doch, wie ein Mensch, der aus tiefem Schlafe erwacht oder sogar, vom Schlage getroffen, wieder zu sich kommt, die Erinnerung an den frühern Zustand wiederzuerlangen pflegt. Das Nämliche muß vom Tode gesagt werden, der zwar unsere Vorstellungen dunkel und verworren machen kann, sie aber nicht völlig aus dem Gedächtnisse zu entfernen vermag, bei dessen wiederkehrendem Gebrauch auch die Belohnungen und Strafen statthaben. Daher hat selbst der Erlöser den Tod mit dem Schlafe verglichen. Den für die göttliche Gemeinschaft und das Recht unbefähigten Thieren aber kann die Erhaltung der Individualität und die moralische Unsterblichkeit nicht beigelegt werden.

6. Niemand braucht daher vor gefährlichen Folgerungen

aus dieser Lehre Furcht zu haben, da vielmehr die wahre natürliche Theologie, die nicht blos der offenbarten Wahrheit nicht widerstreitet, sondern sie sogar ungemein unterstützt, auf die schönste Weise aus meinen Principien bewiesen wird. Diejenigen aber, die den Thieren die Seele und den andern Theilen des Stoffs jede Vorstellung und jeden Organismus absprechen, diese haben keine hinlängliche Kenntnis von der göttlichen Majestät, da sie etwas Gottes Unwürdiges und Ungeordnetes annehmen, nämlich eine Lücke in den Vollkommenheiten oder zwischen den Formen, die man eine metaphysische nennen kann, und die nicht weniger zu verwerfen ist als die Lücke im Stoffe oder das physische Vacuum. Diejenigen dagegen, die den Thieren wahre Seelen und Vorstellungen beilegen und dennoch behaupten, daß die Seelen derselben auf natürliche Weise untergehen könnten, rauben uns zugleich den Beweis, durch welchen dargethan wird, daß unsere Seelen auf natürlichem Wege nicht vergehen können, und verfallen in die Ketzerei der Socinianer, denen zufolge die Seelen nur auf wunderbare Weise oder durch die Gnade erhalten bleiben, während sie von Natur untergehen müssen, was die natürliche Theologie um den größten Theil verkürzen heißt. Ueberdies ist schlechterdings das Gegentheil erwiesen, da eine Substanz, die keine Theile hat, nicht auf natürlichem Wege zerstört werden kann.[163])

XX.

Ueber den letzten Ursprung der Dinge.

Neben der Welt oder der Anhäufung der endlichen Dinge giebt es ein Herrschendes, nicht blos wie die Seele in mir oder vielmehr wie das Ich in meinem

Körper, sondern in einer noch weit höhern Weise. Denn das die Welt beherrschende Eine regiert nicht blos das Universum, sondern baut es auch auf und macht es und ist ein Höheres als die Welt und etwas so zu sagen Außerweltliches und daher der letzte Grund der Dinge. Denn weder in irgend einem Einzelnen, noch in der ganzen Anhäufung und Reihe der Dinge kann der zureichende Grund für deren Sein aufgefunden werden. Nehmen wir an, daß das Buch über die Elemente der Geometrie ewig gewesen und das neuere Exemplar immer aus dem ältern abgeschrieben worden sei, so erhellt, daß, wenn auch der Grund des gegenwärtigen Buches in dem frühern, aus dem es abgeschrieben ist, nachgewiesen werden kann, man doch beim Zurückgehen auf noch so viele Bücher nie zu dem vollen Grunde gelangen wird, da man sich immer wundern darf, warum es von allen Zeiten her solche Bücher, ja überhaupt Bücher und so geschriebene Bücher gegeben hat. Was von den Büchern wahr ist, ist auch von den verschiedenen Zuständen der Welt wahr, bei denen der folgende gewissermaßen (wenn auch nach bestimmten Regeln der Veränderung) aus dem vorhergehenden abgeschrieben ist, und man wird daher, so weit man auch auf frühere Zustände zurückgeht, in diesen Zuständen niemals einen hinreichenden Grund finden, weshalb überhaupt eine Welt und weshalb gerade eine solche besteht. Nimmt man also auch die Welt als ewig an, so setzt man damit nur eine Reihenfolge von Zuständen, wird aber in keinem derselben einen zureichenden Grund finden, und da man, selbst wenn man noch so viele zusammen nimmt, doch nicht im geringsten zu diesem Grunde gelangt, so erhellt, daß derselbe anderwärts gesucht werden muß. Denn selbst bei den ewigen Dingen muß, wenn auch keine Ursache bestände, doch ein Grund eingesehen werden, der bei den beharrenden Dingen die Nothwendigkeit oder die Wesenheit selbst, bei der Reihe der veränderlichen Dinge aber,

wenn diese als eine ewige a priori gesetzt wird, das Uebergewicht der Neigungen sein würde, wie man sogleich einsehen wird, weil nämlich hier die Gründe nicht zwingen (vermittelst einer unbedingten oder metaphysischen Nothwendigkeit, bei der das Gegentheil einen Widerspruch enthält), sondern nur anreizen. Daraus erhellt, daß man, wenn man auch die Welt als ewig annimmt, doch einem außerweltlichen letzten Grunde der Dinge oder Gott nicht entrinnen kann.

Die Gründe der Welt liegen also in etwas Außerweltlichem, das von der Kette der Zustände oder der Reihe der Dinge, deren Anhäufung die Welt bildet, verschieden ist. Auf diese Weise gelangt man aber von der physischen oder hypothetischen Nothwendigkeit, welche die späteren Dinge in der Welt aus den frühern bestimmt, zu einer unbedingten oder metaphysischen Nothwendigkeit, für die kein Grund angegeben werden kann. Denn die gegenwärtige Welt ist physisch oder hypothetisch, nicht aber unbedingt oder metaphysisch nothwendig, da gesetzt, daß einmal eine solche sei, folgt, daß wiederum solches daraus entsteht. Weil demnach die letzte Wurzel in etwas bestehen muß, das von metaphysischer Nothwendigkeit ist, und der Grund eines seienden Dinges nur einem seienden entnommen werden kann, so muß es ein Wesen von metaphysischer Nothwendigkeit geben, d. h. dessen Wesen das Sein ist, und mithin etwas bestehen, das von der Mehrheit der Dinge oder der Welt, die, wie wir eingeräumt und dargelegt haben, nicht von metaphysischer Nothwendigkeit ist, verschieden ist.[164])

Um jedoch ein wenig deutlicher darzulegen, auf welche Weise aus den ewigen, wesentlichen oder metaphysischen Wahrheiten die zeitlichen, zufälligen oder physischen Wahrheiten entstehen, müssen wir zunächst deshalb, weil Etwas eher besteht als das Nichts, anerkennen, daß bei den möglichen Dingen oder der Möglichkeit oder Wesenheit ein Bedürfnis

des Seins oder, wenn ich so sagen darf, eine Anspruchmachung auf das Dasein und, mit einem Wort gesagt, eine Wesenheit besteht, die durch sich selbst nach dem Dasein strebt. Daraus folgt aber weiter, daß alles Mögliche oder eine Wesenheit oder mögliche Wirklichkeit Ausdrückende je nach der Quantität der Wesenheit oder Wirklichkeit oder nach dem Grade der Vollkommenheit, den es enthält, nach dem Dasein[165]) strebt; denn die Vollkommenheit ist nichts Anderes als die Quantität der Wesenheit.[166])

Daraus erhellt aber auf das deutlichste, daß von den unendlichen Verbindungen des Möglichen und den möglichen Reihen die zum Dasein gelangt, durch welche die meiste Wesenheit oder Möglichkeit ins Dasein übergeführt wird. In den Dingen findet sich nämlich immer ein Princip der Bestimmung, das aus dem Größten oder dem Kleinsten hergeleitet werden muß, daß nämlich die größte Wirkung so zu sagen mit dem kleinsten Aufwande erreicht werde. Hier kann nun aber die Zeit, der Ort oder, kurz gesagt, die Empfänglichkeit oder Fähigkeit der Welt für den Aufwand oder für das Terrain genommen werden, auf dem so zweckmäßig als möglich gebaut werden muß, die Mannigfaltigkeit der Formen aber entspricht der Zweckmäßigkeit des Gebäudes und der Menge und Zierlichkeit der Gemächer. Die Sache verhält sich hier gerade so wie bei gewissen Spielen, bei denen gewissen Gesetzen gemäß alle Felder auf einer Tafel auszufüllen sind, und wo man, wenn man nicht einen gewissen Kunstgriff anwendet, schließlich, durch ungünstig liegende Felder gehindert, mehr Felder leer lassen muß, als man konnte oder wollte. Es giebt dabei aber eine gewisse Methode, nach der die Ausfüllung der meisten Felder am leichtesten erreicht wird. Wie daher, gesetzt, es solle ein Dreieck construirt werden, ohne daß irgend eine nähere Bestimmung hinzukommt, folgt, daß ein gleichseitiges zum Vorschein kommt, und wie, gesetzt,

es solle von einem Punkte zu einem andern gegangen werden, ohne daß der Weg näher bestimmt wird, folgt, daß der leichteste oder kürzeste Weg gewählt werden wird, so folgt auch, einmal angenommen, daß das Sein dem Nichtsein vorgehe, oder daß ein Grund vorhanden sei, weshalb Etwas eher bestehe als Nichts oder von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehe — so folgt auch, sage ich, selbst wenn nichts weiter bestimmt wird, daß dann so viel ins Dasein treten wird, wie nach der Fähigkeit der Zeit und des Ortes (oder der möglichen Ordnung des Seins) nur immer möglich ist, ganz so, wie die Mosaiktäfelchen in der Weise zusammengestellt werden, daß so viel als möglich in die bestimmte Fläche hineingehen. Schon daraus erhellt in wunderbarer Weise, wie beim ersten Ursprung der Dinge eine gewisse göttliche Mathematik oder ein metaphysischer Mechanismus zur Anwendung kommt und die Bestimmung durch das Größte statt hat, wie in der Geometrie von allen Winkeln nur der rechte ein bestimmter ist, und wie in andersartige geschüttete Flüssigkeiten sich in die passendste, nämlich die Kugelgestalt zusammenordnen, oder vielmehr wie in der gemeinen Mechanik aus dem Kampfe zwischen mehreren schweren Körpern nur die Bewegung hervorgeht, durch welche im Ganzen das größte Herabsinken sich ergiebt. Denn gleichwie alles Mögliche nach Verhältnis seiner Wirklichkeit mit gleichem Rechte nach dem Dasein strebt, so strebt auch alles Schwere nach Verhältnis seines Gewichtes mit gleichem Rechte zum Niedersinken, und wie hier eine Bewegung entsteht, in der das stärkste Niedersinken der schweren Körper enthalten ist, so entsteht dort eine Welt, durch welche die größte Hervorbringung des Möglichen bewirkt wird.

Auf diese Weise haben wir also schon eine physische Nothwendigkeit, die aus einer metaphysischen hervorgeht, denn wenn auch die Welt nicht metaphysisch nothwendig ist, so daß das Gegentheil einen Widerspruch oder logischen

Widersinn enthielte, so ist sie doch physisch nothwendig oder in der Weise bestimmt, daß das Gegentheil eine Unvollkommenheit oder einen moralischen Widersinn enthält. Wie aber die Möglichkeit das Princip der Wesenheit ist, so ist die Vollkommenheit oder der Grad der Wesenheit (durch welchen möglichst Vieles gleichzeitig möglich ist) das Princip des Seins. Daraus erhellt zugleich, auf welche Weise bei dem Schöpfer der Welt eine Freiheit besteht, wenngleich er alles in bestimmter Weise bewirkt: er handelt nämlich nach dem Principe der Weisheit oder der Vollkommenheit. Die Gleichgiltigkeit entspringt nämlich der Unwissenheit, und je weiser jemand ist, um so mehr wird er zum Vollkommensten bestimmt.

Aber, wird man sagen, diese Vergleichung des Mechanismus eines gewissen metaphysischen Bestimmenden mit dem physischen Mechanismus der schweren Körper ist, wenn auch geistreich, doch darin mangelhaft, daß die niederstrebenden schweren Körper in Wahrheit bestehen, während die Möglichkeiten oder Wesenheiten vor oder außer dem Sein nur etwas Eingebildetes oder Erdachtes sind, also kein Grund für das Sein in ihnen gesucht werden kann. — Darauf erwidere ich, daß weder jene Wesenheiten, noch die nach ihnen benannten ewigen Wahrheiten etwas Erdachtes sind, sondern so zu sagen in einer Region der Ideen bestehen, nämlich in Gott selbst, dem Quell der Wesenheit und des Daseins alles übrigen. Und daß ich dies nicht ohne Grund vorbringe, ergiebt sich aus dem Dasein der wirklichen Reihe der Dinge selbst. Denn da in derselben, wie oben gezeigt, kein Grund zu finden ist, dieser vielmehr in den metaphysischen Nothwendigkeiten oder ewigen Wahrheiten gesucht werden muß, die seienden Dinge aber, wie oben erwähnt, nur durch seiende zum Sein gelangen können, so müssen die ewigen Wahrheiten in einem unbedingt und metaphysisch nothwendigen Wesen ihr Dasein haben, d. h. in Gott, durch welchen das, was

sonst nur etwas Eingebildetes sein würde, realisirt wird, wie man regelwidrig aber treffend sagt.

Und allerdings finden wir in der Wirklichkeit, daß alles in der Welt nach den nicht blos geometrischen, sondern auch metaphysischen Gesetzen der ewigen Wahrheiten, d. h. nicht blos gemäß den materiellen, sondern auch gemäß den formalen Nothwendigkeiten geschieht.[167]) Dies ist nicht blos im allgemeinen wahr (aus dem oben auseinandergesetzten Grunde, daß die Welt eher ist als nicht ist und eher gerade so als anders ist, welcher Grund durchaus aus dem Streben des Möglichen nach dem Dasein abgeleitet werden muß), sondern man sieht auch beim Eingehen auf das Einzelne, wie auf wunderbare Weise in der ganzen Natur die Gesetze der Ursächlichkeit, der Möglichkeit und der Wirksamkeit Geltung haben, und daß diese sogar vor den rein geometrischen Gesetzen des Stoffs den Vorrang behaupten, wie ich bei Begründung der Gesetze der Bewegung zu meiner großen Verwunderung in einem solchen Grade fand, daß ich genöthigt war, das Gesetz der geometrischen Zusammensetzung der Kräfte, das ich in meiner Jugend (wo ich mehr Materialist war) vertheidigt hatte, fallen zu lassen, wie ich anderswo ausführlicher dargelegt habe.

So haben wir denn also den letzten Grund für die Wirklichkeit sowohl der Wesenheiten als der seienden Dinge in einem Wesen, das schlechterdings weit höher und früher sein muß als die Welt, da durch dasselbe nicht blos das Seiende, welches die Welt in sich schließt, sondern auch das Mögliche seine Wirklichkeit hat; dies kann aber wegen des Zusammenhangs alles dessen unter sich nur in einer Quelle gesucht werden. Es ist aber klar, daß die seienden Dinge stetig aus dieser Quelle hervorströmen, hervorgebracht werden und hervorgebracht worden sind, da nicht einzusehen ist, weshalb der eine Zustand der Welt mehr als der andere, der gestrige mehr als der heutige, aus derselben herfließen solle. — Auch ist klar, wie Gott nicht

blos physisch, sondern auch frei handelt, und wie in ihm nicht blos die bewirkende, sondern auch die Zweckursache der Dinge liegt, und das von ihm nicht blos der Größe oder Macht in der schon hergestellten Maschine des Universums, sondern auch der Güte oder Weisheit in der erst noch herzustellenden Rechnung getragen wird. Damit aber nicht jemand glaube, daß hier die moralische Vollkommenheit oder die Güte mit der metaphysischen Vollkommenheit oder der Größe verwechselt werde, und dabei die letztere zugiebt, die erstere aber läugnet, so muß man wissen, daß aus dem Gesagten nicht blos folgt, daß die Welt physisch oder, wenn man lieber will, metaphysisch die vollkommenste ist, oder daß die Reihe der Dinge wirklich geworden sei, in der das meiste an sachlichem Inhalt zur Wirklichkeit gelangt, sondern daß sie auch moralisch die vollkommenste ist, weil in Wahrheit die moralische Vollkommenheit für die Geister die physische ist. Daher ist die Welt nicht blos eine höchst bewunderungswürdige Maschine, sondern auch, in so weit sie aus Geistern besteht, der beste Staat, durch welchen den Geistern möglichst viel Glückseligkeit oder Freude zugewandt wird, worin die physische Vollkommenheit derselben besteht.

Aber, wird man einwerfen, in der Welt erfahren wir gerade das Gegentheil, denn den Besten ergeht es sehr oft am schlechtesten und nicht blos die unschuldigen Thiere, sondern auch die unschuldigen Menschen werden hart heimgesucht und sogar durch Martern getödtet, überhaupt aber erscheint die Welt, zumal wenn die Regierung des Menschengeschlechts ins Auge gefaßt wird, eher wie ein verworrenes Chaos, denn als eine von der höchsten Weisheit geordnete Sache. Ich räume ein, daß dies allerdings auf den ersten Blick so scheint, bei genauerer Betrachtung erhellt jedoch, daß schon nach dem oben Gesagten a priori das Gegentheil angenommen werden muß, nämlich daß von allen Dingen und mithin auch von den

Geistern die höchste Vollkommenheit erlangt wird, die nur möglich ist.

Und in Wahrheit ist es ja unbillig, vor Einsicht des ganzen Gesetzes ein Urtheil zu fällen, wie die Rechtsgelehrten sagen. Wir kennen nur einen geringen Theil der sich ins Unermeßliche erstreckenden Ewigkeit, denn wie wenig ist des Geschehenen in den paar tausend Jahren, was uns die Geschichte überliefert! Und doch urtheilen wir nach einer so kleinen Erfahrung kühn über das Unermeßliche und Ewige gleich Leuten, die, im Kerker oder, wenn man will, in den unterirdischen Salzbergwerken der Sarmaten geboren und erzogen, der Meinung wären, es gäbe kein anderes Licht als das karge Licht der Lampen, das kaum hinreicht, um den Schritt danach zu lenken. Wir beschauen ein schönes Gemälde und verdecken es dann bis auf einen kleinen Theil — was werden wir dann anderes daran sehen, wenn wir auch noch so scharf hinschauen, ja je mehr wir es in der Nähe beschauen, als eine verworrene Anhäufung von Farben ohne Wahl und ohne Kunst? Und doch erkennt man, sobald man nach Wegnahme der Bedeckung das ganze Gemälde in passender Stellung betrachtet, daß das, was kühn auf die Leinwand geschmiert erschien, vom Urheber des Kunstwerkes mit der größten Geschicklichkeit hergestellt worden ist. Was die Augen bei der Malerei, erfahren die Ohren bei der Musik. Die besten Tonkünstler mengen nämlich häufig Mißklänge unter die Wohlklänge, damit der Zuhörer erregt und gleichsam verletzt werde und dann, gleichsam um den Ausgang besorgt, nachdem bald alles wieder zur Ordnung zurückgekehrt ist, um so höher ergötzt werde, ganz wie man sich nach kleinen Gefahren oder überstandenen Uebeln am Gefühle oder der Kundgebung unserer Kraft oder unseres Glückes erfreut, oder wie man beim Anblick der Seiltänzer oder beim Schwertertanz (sauts périlleux) sich am Schrecken selbst ergötzt und wie man selbst Kinder lachend

zur Hälfte fahren läßt, als wolle man sie wegschleudern, in welcher Weise auch ein Affe den dänischen König Christiern als Kind in den Windeln auf die First des Daches trug und ihn angesichts der geängstigten Zuschauer gleichsam lächelnd unverletzt in die Wiege zurückbrachte. Aus demselben Grunde ist es auch nicht schmackhaft, immer Süßigkeiten zu genießen, vielmehr muß man Scharfes, Saures, ja selbst Bitteres einmischen, wodurch der Geschmack gereizt wird. Wer das Bittere nicht geschmeckt hat, verdient das Süße nicht und wird es nicht einmal schätzen. Das Gesetz der Lust ist eben dies, daß aus einem gleichmäßigen Fortgange kein Genuß erblüht, denn das erzeugt Ekel und macht stumpf, nicht aber fröhlich.

Das hier vom Theile Gesagte: er könne der Harmonie im Ganzen unbeschadet gestört sein, darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als ob überhaupt keine Rücksicht auf die Theile genommen zu werden brauche, oder als ob es genüge, daß die Welt in ihrer Masse vollkommen sei, wenn es auch dabei geschehen könne, daß das Menschengeschlecht elend sei und im Universum nicht für die Gerechtigkeit Sorge getragen oder keine Rücksicht auf uns genommen werde, wie manche meinen, die nicht mit hinlänglicher Richtigkeit das Ganze der Dinge beurtheilen. Denn man muß wissen, daß, gleichwie im besteingerichteten Staate möglichst für das Wohl der einzelnen gesorgt wird, so auch das Universum nicht hinlänglich vollkommen sein würde, wenn nicht so weit auf den einzelnen Rücksicht genommen wäre, wie die allgemeine Harmonie es gestattet. Dafür konnte aber kein besserer Maßstab festgesetzt werden, als eben das Gesetz der Gerechtigkeit, welches besagt, daß jeder von der Vollkommenheit des Universums und an eigener Glückseligkeit einen Theil erhalten solle und zwar nach dem Maße seiner eigenen Tugend und seiner Willfährigkeit gegen das Gemeinwohl, wodurch eben das erfüllt wird, was man Anhänglichkeit und Liebe Gottes nennt, worin

allein, nach dem Urtheil weiser Theologen, die Kraft und Macht der christlichen Religion besteht. Auch darf es nicht Wunder nehmen, daß den Geistern so viel im Universum zuertheilt worden, da sie dem Bilde des höchsten Urhebers am nächsten stehen und sich zu ihm nicht blos (wie alle übrigen Dinge) wie Maschinen zu ihrem Erbauer, sondern auch wie Bürger zu ihrem Fürsten verhalten, auch ebenso dauernd sind wie das Universum selbst und dasselbe so zu sagen ganz abspiegeln und in sich concentriren, so daß man sagen kann, die Geister seien ganze Theile.

Was aber die Bedrängnisse der Guten, namentlich der Menschen, anlangt, so ist für gewiß anzunehmen, daß sich dieselben in ein größeres Gut für dieselben verwandeln, und das ist nicht blos theologisch, sondern auch physisch wahr, wie ja auch das in die Erde gestreute Korn ein Uebel über sich ergehen läßt, bevor es Frucht bringt. Und im allgemeinen darf behauptet werden, daß die Bedrängnisse für die Gegenwart Uebel, in ihrer Wirksamkeit aber Güter seien, da sie abgekürzte Wege zu größerer Vollkommenheit sind, gleichwie bei den physischen Dingen Flüssigkeiten, die langsam gähren, auch erst später besser werden, während die, bei denen die Gährung eine heftigere ist, sich in Folge der mit größerer Gewalt ausgestoßenen Theile schneller vervollkommnen.

Es ist das also gleichsam ein Zurückgehen, um mit größerem Schwunge einen Sprung nach vorwärts zu thun (qu'on recède pour mieux sauter).

Es muß also angenommen werden, daß dies nicht blos angenehm und tröstend, sondern auch durchaus wahr sei. Und im allgemeinen bin ich der Ansicht, daß nichts wahrer ist als das Glück und nichts beglückender und angenehmer als die Wahrheit.

Auch muß anerkannt werden, daß ein gewisser stetiger und ungehinderter Fortschritt des gesammten Universums zur Höhe der allgemeinen Schönheit und Vollkommenheit

der göttlichen Werke stattfindet, so daß es zu immer größerer Bildung gelangt, wie ja jetzt ein großer Theil unserer Erde Cultur empfängt und immer mehr empfangen wird.[168]) Und wenn es auch richtig ist, daß manches wieder verwildert und manches wieder zerstört und unterdrückt wird, so muß dies doch so aufgefaßt werden, wie ich eben die Bedrängnisse ausgelegt habe, nämlich daß gerade diese Zerstörung und Unterdrückung zur Erreichung eines Höhern dient, so daß wir gewissermaßen durch den Schaden selbst gewinnen.

Auf den möglichen Einwurf aber: auf diese Weise müßte die Welt längst zum Paradiese geworden sein, ist die Antwort zur Hand: wenn auch schon viele Substanzen zu großer Vollkommenheit gelangt sind, so bleiben doch wegen der ins Unendliche fortgehenden Theilbarkeit des Stetigen im unermeßlichen Raum der Dinge immer noch schlummernde Theile übrig, die zu erwecken und zu Besserm und Größerm und, mit einem Worte, zu höherer Cultur zu erheben sind, und deshalb kann der Fortschritt nie ein Ende erreichen.

XXI.

Betrachtungen

über die Lehre von einem allgemeinen Geiste.

Verschiedene scharfsinnige Leute glaubten und glauben noch heute, daß es nur einen einzigen Geist giebt, der allgemein ist und das Universum nebst allen seinen Theilen, jeden seinem Bau und den Organen gemäß, die er findet, in der Weise belebt, wie ein und derselbe Luftstrom verschiedene Orgelpfeifen zu verschiedenem Tönen bringt, so daß er also, wenn ein Geschöpf seine wohleingerichteten Organe besitzt, darin die Wirkung einer besondern Seele

hervorbringt, während dagegen, wenn die Organe verderben, diese besondere Seele in Nichts zerfällt oder vielmehr so zu sagen in den Ocean des allgemeinen Geistes zurückkehrt.

Der Meinung mehrerer zufolge ist Aristoteles einer ähnlichen Ansicht gewesen, die dann von Averroës, einem berühmten arabischen Philosophen, von neuem ins Leben gerufen worden ist. Dieser glaubte, es bestände in uns ein intellectus agens oder thätiger und ein intellectus patiens oder leidender Verstand, und daß der erstere, der von außen komme, ewig und für alle allgemein wäre, während der leidende Verstand, der jedem eigenthümlich sei, mit dem Tode des Menschen erlösche. Diese Lehre ist seit zwei oder drei Jahrhunderten von einigen Peripatetikern, wie z. B. Pomponatius, Contarenus u. a., aufgenommen worden, und Spuren davon zeigen sich auch bei dem verstorbenen Herrn Naudé, wie dessen Briefe und die vor kurzem erschienenen Naudaeana ergeben. Sie trugen diese Lehre im geheimen ihren tüchtigsten und vertrautesten Schülern vor, öffentlich aber behaupteten sie kluger Weise, der Philosophie nach, worunter sie vorzugsweise die Aristotelische verstanden, sei diese Lehre allerdings wahr, dem Glauben nach wäre sie jedoch falsch, woraus dann schließlich die Streitigkeiten über die zwiefache Wahrheit entstanden, die auf dem letzten Lateranischen Concil verdammt wurde.[169])

Wie ich mir habe sagen lassen, war auch die Königin Christine dieser Ansicht sehr geneigt, und da Herr Naudé, der die Stelle eines Bibliothekars bei ihr bekleidete, davon angesteckt war, so scheint es, daß er ihr das mitgetheilt habe, was er von den geheimen Ansichten der berühmten Philosophen, die er in Italien besuchte, in Erfahrung gebracht hatte. Spinoza, der nur eine einzige Substanz anerkennt, weicht nicht viel von dieser Lehre von einem einzigen Weltgeiste ab, und auch die neuern Cartesianer, denen

zufolge nur Gott allein handelt, stellen sie auf, so zu sagen ohne daran zu denken. Ebenso hat es den Anschein, daß Molinos und einige andere neue Quietisten, darunter ein gewisser Johannes Angelus Silesius, der vor Molinos geschrieben hat, und von dem einige Schriften neuerdings wieder aufgelegt worden sind, und vor diesen sogar Weigel dieser Ansicht vom Sabbath oder der Ruhe der Seelen in Gott gehuldigt haben. Deshalb meinten sie, daß das Aufhören aller besondern Thätigkeit der höchste Grad der Vollkommenheit wäre.[170])

Allerdings sahen die peripatetischen Philosophen diesen Geist nicht für einen schlechterdings allgemeinen an, denn außer den geistigen Wesen, welche ihrer Ansicht zufolge die Gestirne beseelten, hatten sie noch einen Geist für die Welt hier unten, und dieser Geist versah die Verrichtung des thätigen Verstandes in den menschlichen Seelen. Zu dieser Lehre von einer unsterblichen allgemeinen Seele für alle Menschen waren sie durch eine falsche Schlußfolgerung gekommen. Sie nahmen nämlich an, daß eine thatsächliche unendliche Menge unmöglich sei, und daß es demnach auch keine unendliche Anzahl von Seelen geben könne, was indessen statthaben müsse, wenn die besondern Seelen fortbeständen, denn da die Welt und ebenso das Menschengeschlecht ihrer Ansicht zufolge ewig ist, und immer neue Seelen geboren werden, so würde es jetzt eine wirkliche Unendlichkeit geben, wenn alle diese Seelen fortbeständen. Diese Argumentation galt bei ihnen für einen Beweis, war aber voll falscher Voraussetzungen, denn man räumt ihnen weder die Unmöglichkeit einer wirklichen Unendlichkeit ein, noch giebt man zu, daß das Menschengeschlecht ewig bestanden habe, noch läßt man die Erzeugung neuer Seelen gelten, da die Platoniker die Präexistenz der Seelen und die Pythagoräer die Seelenwanderung lehren und behaupten, daß immer ein und dieselbe bestimmte Anzahl Seelen bleibe und ihren Kreislauf vollziehe.

An sich ist die Lehre von einem allgemeinen Geiste gut, denn alle, welche sich zu ihr bekennen, nehmen in der That das Dasein der Gottheit an, mögen sie nun diesen Geist für das Höchste halten — denn dann nehmen sie ihn für Gott selbst — oder mögen sie mit den Kabbalisten glauben, daß Gott ihn geschaffen habe, welcher Ansicht auch der Engländer Henricus Morus, und einige andere Philosophen und besonders gewisse Chymisten waren, welche glaubten, daß es einen allgemeinen Archäus oder eine Weltseele gäbe. Einige haben auch behauptet, es wäre dies der Geist Gottes, der über dem Wasser schwebte, wie es zu Anfang der Genesis heißt.[171])

Wenn man sich jedoch zu der Behauptung versteigt, dieser allgemeine Geist sei der einzige und es gebe keine Seelen oder besondern Geister oder zum wenigsten sei die Dauer dieser Seelen eine endliche, so überschreitet man meines Erachtens die Grenzen der Vernunft und stellt ohne Grund eine Lehre auf, von der man nicht einmal einen deutlichen Begriff hat. Prüfen wir ein wenig die Scheingründe, auf die sich diese Lehre stützt, die die Unsterblichkeit der Seelen verneint und die Menschheit oder vielmehr alle lebenden Geschöpfe des Rangs entkleidet, der ihnen gebührt und ihnen gemeiniglich zuertheilt wird. Denn mich dünkt, eine Ansicht von solchem Gewichte muß bewiesen werden, und es genügt nicht, wenn man nur ein Phantasiebild davon hat, das in Wahrheit nur auf einem sehr lahmen Vergleiche mit dem Hauche beruht, der die Musikinstrumente belebt.

Ich habe oben gezeigt, daß der vermeintliche Beweis der Peripatetiker, welche behaupteten, es gäbe nur einen allen Menschen gemeinsamen Geist, völlig hinfällig ist und sich nur auf falsche Voraussetzungen stützt. Spinoza unternahm es, zu beweisen, daß es nur e i n e Substanz in der Welt gäbe, aber seine Beweise sind kläglich oder unverständlich. Die neuern Cartesianer aber, welche meinten,

daß nur Gott allein handle, haben kaum einen Beweis dafür gegeben, abgesehen davon, daß der ehrwürdige Pater Malebranche wenigstens eine innere Thätigkeit der besondern Geister anzunehmen scheint.

Einer der hervorstechendsten Gründe gegen die besondern Seelen ist die Verlegenheit, in der man sich hinsichtlich ihres Ursprungs befand. Die Scholastiker haben viel über den Ursprung der Formen gestritten, zu denen sie auch die Seelen rechnen. Die Meinungen waren sehr getheilt, ob hier eine Herausziehung aus dem Vermögen des Stoffs wie bei der aus dem Marmor gezogenen Bildsäule stattfinde, oder ob eine Ueberführung der Seelen in der Weise bestehe, daß eine neue Seele aus einer ältern Seele entstehe wie ein Feuer durch ein anderes entzündet wird, oder ob die Seelen schon vorher beständen und sich nur nach der Erzeugung des Thieres bemerkbar machten, oder endlich ob die Seelen jedes Mal, wenn eine neue Zeugung stattfinde, von Gott geschaffen würden.[172])

Die, welche die besondern Seelen läugneten, glaubten sich damit aus aller Verlegenheit gezogen zu haben, aber es heißt das den Knoten zerhauen, anstatt ihn zu lösen, und ein Beweis, der die Form haben würde: Man hat bei der Auslegung einer Lehre einander widersprochen, also ist diese Lehre falsch, hat keine Kraft. Es ist dies die Folgerungsweise der Skeptiker, und wenn dieselbe zulässig wäre, gäbe es nichts, was man nicht verwerfen könnte. Die Erfahrungen unserer Zeit bringen jedoch zu dem Glauben, daß die Seelen und sogar die Geschöpfe jederzeit existirt haben, wenn auch nur in kleiner Größe, und daß die Zeugung nur eine Art Vergrößerung ist, und auf diese Weise verschwinden alle Schwierigkeiten in Bezug auf die Erzeugung der Seelen und Formen. Ich spreche jedoch Gott deshalb nicht das Recht ab, neue Seelen zu schaffen oder denen, die bereits in der Natur sind, einen höhern Grad von Vollkommenheit zu verleihen,

hier ist aber nur vom gewöhnlichen Lauf der Natur die Rede, ohne daß näher auf das Verfahren Gottes in Bezug auf die menschlichen Seelen eingegangen wird, welche letztern sehr wohl besondere Vorrechte erhalten haben können, da sie unendlich über die Thierseelen erhaben sind.

Daß aber so viele scharfsinnige Leute sich der Lehre von einem allgemeinen Geiste zugeneigt haben, dazu hat meines Erachtens auch der Umstand viel beigetragen, daß die gewöhnlichen Philosophen über die bloße Seele und über die vom Körper und den Organen unabhängigen Verrichtungen der Seele eine Lehre zum Besten gaben, die sie nicht hinlänglich zu begründen vermochten. Sie hatten sehr Recht, daß sie die Unsterblichkeit der Seele als den göttlichen Vollkommenheiten und der wahren Moral gemäß aufrecht zu erhalten suchten, da sie aber sahen, daß durch den Tod die Organe, die man bei den Geschöpfen wahrnimmt, in Unordnung geriethen und schließlich in Fäulnis übergingen, so glaubten sie die bloßen Seelen zu Hilfe nehmen d. h. annehmen zu müssen, daß die Seele ohne jeden Körper bestehe und dessenungeachtet auch dann ihre Gedanken und ihre Verrichtungen habe. Und um dies sicherer zu beweisen, versuchten sie zu zeigen, daß die Seele schon in diesem Leben abstracte und von stofflichen Vorstellungen unabhängige Gedanken hat.[173]) Nun aber waren diejenigen, welche diesen Zustand der Trennung und der Unabhängigkeit als der Erfahrung und der Vernunft zuwider verwarfen, nur um so mehr dazu geneigt, an das Erlöschen der besondern und an das Fortbestehen des allgemeinen Geistes allein zu glauben.

Ich habe diesen Gegenstand sorgfältig untersucht und gezeigt, daß es wirklich in der Seele einige Denkmaterialien oder Gegenstände des Verstandes giebt, welche die äußern Sinne nicht hergeben, nämlich die Seele selbst und ihre Verrichtungen (nihil est in intellectu, quod non fuerit

in sensu, nisi ipse intellectus*), und diejenigen, welche einen allgemeinen Geist annehmen, werden dies gern gelten lassen, da sie denselben ja vom Stoffe unterscheiden — indessen finde ich, daß es nie einen abstracten Gedanken giebt, der nicht von einigen stofflichen Bildern oder Spuren begleitet wäre, und indem ich zeigte, daß die Seele mit ihren Verrichtungen etwas vom Stoffe Verschiedenes, aber dennoch immer von Organen begleitet ist, die ihr entsprechen müssen, und daß dies auf Gegenseitigkeit beruht und immer so sein wird, habe ich einen vollkommenen Parallelismus aufgestellt zwischen dem, was in der Seele vorgeht, und dem, was im Stoffe geschieht.

Was aber die völlige Trennung der Seele vom Körper betrifft, so kann ich zwar nichts über die Gesetze der Gnade und über das sagen, was Gott bezüglich der menschlichen und der besondern Seelen über das hinaus verordnet hat, was die Heilige Schrift darüber sagt, da dies Dinge sind, die man nicht durch die Vernunft erkennen kann, und die von der Offenbarung und Gott selbst abhangen — indessen finde ich weder einen religiösen, noch einen philosophischen Grund, der mich nöthigte, die Lehre vom Parallelismus der Seele und des Körpers aufzugeben und eine vollkommene Trennung beider anzunehmen. Denn warum sollte nicht die Seele immer einen feinen, nach ihrer Weise organisirten Körper behalten können, der dereinst bei der Auferstehung das Nöthige von seinem sichtbaren Körper wieder annehmen kann, da man doch den Seligen einen verklärten Körper zugesteht und die alten Kirchenväter auch den Engeln einen feinen Körper zugestanden haben?

Uebrigens stimmt diese Lehre mit der Ordnung der Natur überein, die auf Erfahrungen begründet ist, denn

*) Es ist nichts im Verstande, was nicht in den Sinnen war, wenn nicht der Verstand selbst.

da die Beobachtungen äußerst tüchtiger Forscher annehmen lassen, daß die Geschöpfe nicht erst zu der Zeit beginnen, die man gemeiniglich dafür annimmt, sondern daß die Samenthierchen oder der beseelte Same schon seit Anbeginn der Dinge bestanden haben, und da die Ordnung und die Vernunft will, daß das, was von Anbeginn an bestanden hat, auch nicht endet und daher die Zeugung nur die Vergrößerung eines umgestalteten und entwickelten Thieres ist, so wird auch der Tod nur die Verminderung eines umgestalteten und eingehüllten Thieres sein, das Thier aber während der Umgestaltungen immer fortdauern, wie ja die Seidenraupe und der Schmetterling ein und dasselbe Thier sind. Und hier dürfte die Bemerkung angebracht sein, daß die Natur geschickt und gütig genug ist, uns ihre Geheimnisse in einigen kleinen Proben zu enthüllen, damit wir, da alles einander entspricht und harmonisch ist, danach über den Rest urtheilen können. Eben dies zeigt sie uns in der Umwandlung der Raupen und anderer Insekten, denn auch die Fliegen entstehen aus Würmern, um uns errathen zu lassen, daß es überall Umgestaltungen giebt. Die Erfahrungen an den Insekten haben aber die gewöhnliche Ansicht zerstört, daß diese Thiere durch die Nahrung ohne Fortpflanzung entstehen. In ähnlicher Weise hat uns auch die Natur in den Vögeln eine Probe der Erzeugung aller Thiere vermittelst der Eier gezeigt, welche in Folge der neuen Entdeckungen jetzt zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist. Auch haben die Beobachtungen mittelst des Mikroskops gezeigt, daß der Schmetterling nur eine Entwicklung der Raupe ist, namentlich aber, daß schon der Same die Pflanze oder das gestaltete Geschöpf enthält, wenngleich dies später der Umgestaltung und Ernährung oder Vergrößerung bedarf, um eins von jenen Geschöpfen zu werden, die für unsere gewöhnlichen Sinne wahrnehmbar sind. Und da auch die kleinsten Insekten durch die Fortpflanzung der Gattung

entstehen, so muß das gleiche auch von jenen kleinen Samenthierchen angenommen werden, nämlich daß sie von andern, noch kleinern Samenthierchen kommen und also schon mit der Welt begonnen haben, was auch zur Genüge mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, welche andeutet, daß der Same von Anbeginn bestanden habe.

Im Schlafe und der Ohnmacht hat uns die Natur eine Probe gegeben, der gemäß wir urtheilen müssen, daß der Tod nicht eine Aufhebung aller Verrichtungen, sondern nur eine Aussetzung gewisser mehr in die Augen fallender Verrichtungen ist. Und an anderer Stelle habe ich einen wichtigen Punkt dargelegt, dessen unzulängliche Berücksichtigung die Menschen leichter zu der Ansicht von der Sterblichkeit der Seelen geführt hat, nämlich daß es eine große Anzahl gleicher und einander aufwiegender kleiner Vorstellungen giebt, die nichts Hervortretendes und nichts Unterscheidendes haben, die nicht bemerkt werden und deren man sich nicht erinnert. Daraus aber schließen wollen, daß die Seele alsdann ohne Verrichtungen sei, ist das Nämliche, als wenn der große Haufe glaubt, daß sich da, wo es keinen wahrnehmbaren Stoff giebt, ein Leeres oder ein Nichts finde, und daß die Erde keine Bewegung habe, weil diese Bewegung, da sie gleichmäßig und ohne Stöße erfolgt, nicht wahrnehmbar ist. Wir haben eine unendliche Menge von kleinen Vorstellungen, die wir nicht von einander zu unterscheiden vermögen: ein lautes, betäubendes Geräusch, wie z. B. das Gemurmel einer zahlreichen Volksmenge, ist aus dem leisen Gemurmel all der einzelnen Personen zusammengesetzt, das man einzeln nicht wahrnehmen würde, von dem man aber doch eine Empfindung haben muß, da man sonst das Ganze nicht wahrnehmen würde. Wenn daher auch das Geschöpf der Organe beraubt ist, die im Stande sind, ihm hinlänglich deutliche Vorstellungen zu verleihen, so folgt daraus doch nicht, daß ihm nicht kleinere und gleichförmigere Vor-

stellungen bleiben, noch daß es aller Vorstellungen und aller Organe beraubt sei. Die Organe sind dann eben nur eingewickelt und auf einen kleinern Umfang gebracht, die Ordnung der Natur aber fordert, daß alles sich wieder entwickle und eines Tages in einen wahrnehmbaren Zustand zurückkehre, und daß bei diesem Wechsel ein gewisser gutgeregelter Fortschritt stattfinde, der zum Absterbenmachen und zur Vervollkommnung der Dinge dient. Wie es scheint, hat auch Demokrit diese Wiedererweckung der Geschöpfe geahnt, denn Plotin berichtet von ihm, er habe eine Auferstehung gelehrt.

Alle diese Betrachtungen zeigen, daß nicht blos die besondern Seelen, sondern sogar die Geschöpfe selbst fortbestehen und daß kein Grund zur Annahme eines gänzlichen Erlöschens der Seelen oder auch einer völligen Zerstörung des Geschöpfes vorhanden ist, und folglich, daß man nicht einen allgemeinen Geist zu Hilfe zu nehmen und nicht die Natur ihrer besondern und dauernden Vollkommenheiten zu berauben braucht, was in Wirklichkeit keine genügende Berücksichtigung der Ordnung und Harmonie sein würde. Auch giebt es bei der Lehre von einem einzigen allgemeinen Geiste sehr viele Dinge, die sich nicht aufrecht erhalten lassen und zu weit größern Schwierigkeiten führen als die gewöhnliche Lehre.

Hier nur einige derselben. Man sieht sogleich, daß der Vergleich mit dem Luftstrom, der verschiedene Orgelpfeifen zum verschiedenen Tönen bringt, zwar der Einbildungskraft schmeichelt, aber nichts erklärt, sondern vielmehr ganz das Gegentheil andeutet. Denn jener allgemeine in die Pfeifen strömende Hauch ist ja nur eine Anhäufung vieler besonderer Hauche, da jede Pfeife mit ihrer besondern Luft angefüllt wird, die sogar von einer Pfeife in die andere übergehen kann, so daß also dieser Vergleich eher zu besondern Seelen führen und sogar die Wanderung der Seelen von einem Körper in einen andern

(gleichwie die Luft die Pfeife wechseln kann) begünstigen würde.[174])

Stellt man sich aber vor, daß der allgemeine Geist einem Ocean gleiche, der aus unzähligen Tropfen besteht, die davon losgetrennt sind, wenn sie einen besondern organischen Körper beleben, sich aber nach der Zerstörung der Organe wieder mit ihrem Ocean vereinen, so bildet man sich abermals eine stoffliche und grobe Vorstellung, die der Sache nicht entspricht und in die nämlichen Schwierigkeiten verwickelt wie der Luftstrom. Denn da der Ocean eine Anhäufung von Tropfen ist, so würde also Gott eine Ansammlung aller Seelen sein, ungefähr in der Weise wie ein Bienenschwarm eine Ansammlung dieser kleinen Thiere ist. Da aber dieser Schwarm nicht selbst eine wahrhafte Substanz ist, so erhellt, daß der allgemeine Geist auf diese Weise gar kein wahrhaftes Wesen sein würde, und man müßte, anstatt zu behaupten, daß er der einzige Geist sei, vielmehr sagen, daß er an sich gar nichts sei, und daß es in der Natur blos besondere Seelen giebt, deren Ansammlung er sein würde. Ueberdies würden die Tropfen, die sich nach der Zerstörung der Organe wieder mit dem Ocean des allgemeinen Geistes vereinten, in Wahrheit Seelen sein, die getrennt vom Stoffe beständen, und man würde auf diese Weise wieder in das zurückfallen, was man eben vermeiden wollte, besonders wenn diese Tropfen ein Ueberbleibsel von ihrem frühern Zustande beibehalten oder noch einige Verrichtungen vollziehen oder gar in diesem Ocean der Gottheit oder des allgemeinen Geistes zu erhabenern Verrichtungen gelangen könnten. Will man aber diesen in Gott vereinten Seelen gar keine eigenen Verrichtungen zugestehen, so geräth man zu einer Ansicht, die der Vernunft und der gesammten guten Philosophie widerstreitet, als ob nämlich ein fortdauerndes Wesen je in einen Zustand gelangen könnte, wo es ohne jede Verrichtung oder jeden Eindruck wäre.

Denn auch eine mit einer andern verknüpfte Sache hat nichtsdestoweniger ihre besondern Verrichtungen, die mit den Verrichtungen der andern verbunden die Verrichtungen des Ganzen ergeben, da das Ganze keine Verrichtungen haben würde, wenn die Theile keine hätten. Ueberdem habe ich an anderer Stelle gezeigt, daß jedes Wesen vollkommen die Eindrücke bewahrt, die es empfangen hat, wenn auch diese Eindrücke, weil mit so vielen andern verbunden, nicht mehr einzeln bemerkbar sind. So würde denn also die mit dem Ocean der Seelen vereinte Seele doch immer die besondere Seele bleiben, die sie war, nur daß sie dann vom Körper getrennt wäre.

Daraus erhellt, daß es vernünftiger und mehr dem Verfahren der Natur gemäß ist, wenn man die besondern Seelen in den Geschöpfen selbst und nicht außerhalb derselben in Gott bestehen läßt und auf diese Weise nicht blos die Seele, sondern auch das Geschöpf erhält, wie ich oben und an andern Orten auseinandergesetzt habe, und also die besondern Seelen immer in Thätigkeit d. h. den besondern Verrichtungen, die ihnen zukommen und zur Schönheit und Ordnung des Universums beitragen, verbleiben läßt, anstatt sie in den Sabbath in Gott der Quietisten d. h. einen Zustand der Unthätigkeit und der Nutzlosigkeit zu bringen. Denn was die seligmachende Anschauung der seligen Seelen anlangt, so ist dieselbe durchaus mit den Verrichtungen ihrer verklärten Körper verträglich, die nichtsdestoweniger in ihrer Weise organisch sein werden.

Wenn aber jemand behaupten will, daß es überhaupt keine besondern Seelen giebt, nicht einmal in diesem Augenblicke, wo sich mit Hilfe der Organe die Verrichtung des Empfindens und Denkens vollzieht, so wird er durch die Erfahrung widerlegt, die uns, wie mir scheint, lehrt, daß wir, was uns betrifft, etwas sind, was denkt, wahrnimmt und will, und daß wir von einem andern, was anders denkt und will, verschieden sind.

Andernfalls geräth man zur Ansicht Spinozas und einiger ähnlicher Autoren, welche behaupten, daß es nur eine einzige Substanz giebt, nämlich Gott, der in mir das eine denkt, glaubt und will, in einem andern aber ganz das Gegentheil denkt, glaubt und will, eine Ansicht, deren Lächerlichkeit Herr Bayle an mehreren Stellen seines Wörterbuchs sehr gut klargelegt hat.

Wenn aber in der Natur nur der allgemeine Geist und der Stoff besteht, so wird man sagen müssen, daß, falls nicht der allgemeine Geist selbst in verschiedenen Personen entgegengesetzte Dinge glaubt und will, dies durch den Stoff geschieht, der verschieden ist und verschieden wirkt — wenn aber der Stoff thätig ist, wozu nützt dann jener allgemeine Geist? Ist aber der Stoff nur ein erstes Leidendes oder besser ein durchaus Leidendes, wie können ihm da jene Thätigkeiten beigelegt werden? Es ist daher mehr der Vernunft gemäß, wenn man annimmt, neben Gott, dem höchsten Thätigen gebe es noch eine Menge besonderer Thätiger, da es eine Menge von besondern und entgegengesetzten Handlungen und Erleidungen giebt, die nicht demselben Wesen zugeschrieben werden können. Diese thätigen Wesen aber sind nichts Anderes als die besondern Seelen.

Auch ist bekannt, daß es bei allen Dingen Abstufungen giebt. So giebt es unendlich viele Abstufungen zwischen einer beliebigen Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwischen der Härte und der vollkommenen Flüssigkeit, die ohne jeden Widerstand wäre, zwischen Gott und dem Nichts. In gleicher Weise giebt es also auch unendlich viele Abstufungen zwischen einem beliebigen Thätigen und dem rein Leidenden. Und folglich ist es nicht vernünftig, nur ein einziges Thätiges, nämlich den allgemeinen Geist, mit einem einzigen Leidenden, nämlich dem Stoff, anzunehmen.

Ferner muß man auch beachten, daß mein Stoff nicht etwas Gott Entgegengesetztes ist, sondern vielmehr dem beschränkten Thätigen, d. h. der Seele oder der Form,

entgegengesetzt werden muß. Denn Gott ist das höchste, dem Nichts entgegengesetzte Wesen, von dem sowohl der Stoff wie die Formen herkommen, das rein Leidende aber ist etwas mehr als das Nichts, da es gewisser Zustände fähig ist, während dem Nichts nichts beigelegt werden kann. Daher muß man mit jedem besondern Theile des Stoffs besondere Formen zusammenstellen, d. h. Seelen und Geister, die dazu passen.

Ich will hier nicht auf einen directen Beweis zurückkommen, den ich anderswo benutzt und den Einheiten oder einfachen Dingen entlehnt habe, wozu auch die besondern Seelen gehören. Man wird dadurch unausweichlich genöthigt, nicht blos die besondern Seelen anzuerkennen, sondern auch einzuräumen, daß sie vermöge ihrer Natur unsterblich und ebenso unzerstörbar sind wie das Universum, ja noch mehr: daß jede Seele in ihrer Weise ein fortwährender Spiegel des Universums ist, der in seinem Schatze eine Ordnung enthält, die der Ordnung des Universums entspricht, das die Seelen auf unendlich viele Arten, die sämmtlich verschieden und sämmtlich wahr sind, verändern und vorstellen und so zu sagen so oft vervielfältigen, wie möglich ist, so daß sie sich auf diese Weise der Gottheit so weit nähern, wie dies je nach ihren verschiedenen Stufengraden möglich ist, und dem Universum all die Vollkommenheit verleihen, deren es fähig ist.

Hiernach sehe ich nicht ein, aus welchem Grunde oder mit welcher Wahrscheinlichkeit man die Lehre von den besondern Seelen bekämpfen kann. Diejenigen, welche dies thun, räumen ein, daß das, was in uns ist, eine Wirkung des allgemeinen Geistes ist. Aber das, was Gott wirkt, ist fortdauernd, um nicht zu sagen, daß sogar die Zustände und Wirkungen der Geschöpfe gewissermaßen dauernd sind und die Eindrücke, die sie empfangen, sich nur verbinden, ohne sich zu zerstören. Wenn also, wie ich gezeigt habe, der Vernunft und der Erfahrung nach das

Geschöpf mit seinen mehr oder weniger deutlichen Vorstellungen und mit gewissen Organen immer fortbesteht, und wenn folglich diese von Gott ausgegangene Wirkung sich immer in diesen Organen erhält — warum sollte es da nicht erlaubt sein, sie Seele zu nennen und zu sagen, daß diese Wirkung Gottes eine unstoffliche und unsterbliche Seele sei, die in gewisser Weise den allgemeinen Geist nachahme, da diese Lehre überdem alle Schwierigkeiten hebt, wie aus dem erhellt, was ich hier und in andern Schriften über diese Gegenstände gesagt habe.

XXII.

Bemerkung

über den sechsten der in Trevoux gedruckten philosophischen Briefe.

Im Paragraph 392 meiner Theodicee habe ich das Verlangen ausgesprochen, die von Herrn Bayle angeführten Beweise zu Gesicht zu bekommen, die im fünften und sechsten der 1703 in Trevoux gedruckten Briefe enthalten sind.[175]) Der ehrwürdige Pater Desbosses hat mir nun diesen Brief mitgetheilt. Man versucht darin nach geometrischer Methode zu beweisen, daß Gott die einzige wahre Ursache alles Wirklichen ist, und die Lectüre des Briefes hat mich in der Ansicht bestärkt, die ich schon am gedachten Orte ausgesprochen habe, daß nämlich diese Behauptung in einem sehr guten Sinne wahr sein könne, da Gott die alleinige Ursache der reinen und unbedingten Wirklichkeiten oder der Vollkommenheiten ist, daß man aber, wenn man unter den Wirklichkeiten die Beschränkungen oder Beraubungen versteht, sagen kann, die zweiten Ursachen tragen zur Hervorbringung des Beschränkten bei, und daß

sonst Gott die Ursache, und sogar die einzige Ursache der Sünde sein würde. Ich bin auch geneigt, zu glauben, daß der tüchtige Verfasser des Briefes nicht sehr von meiner Ansicht entfernt ist, obgleich er unter den Wirklichkeiten, deren Ursache Gott allein sein soll, alle Beschaffenheiten zu verstehen scheint, denn ich glaube, im Grunde genommen wird er nicht annehmen, daß Gott die Ursache und der Urheber der Sünde sei. Er drückt sich sogar in einer Weise aus, die seine These umzustoßen und den Geschöpfen eine wahrhafte Thätigkeit zuzugestehen scheint, denn in der Bekräftigung des achten Folgesatzes aus dem zweiten Hauptsatze heißt es: „Die natürliche Bewegung der Seele ist, „obgleich an sich bestimmt, doch nicht-bestimmt in Bezug „auf die Dinge, denn sie ist die Liebe zum Guten über- „haupt. Durch die Vorstellungen von dem Guten, das „an den besondern Dingen zum Vorschein kommt, wird „diese Bewegung eine besondere und in Bezug auf diese „Dinge bestimmt, und wie der Geist die Macht hat, seine „Vorstellungen auf mannigfache Art zu verändern, so kann „er auch die Bestimmungen seiner Liebe verändern. Er „braucht deshalb nicht der Macht Gottes zu erliegen oder „sich der Thätigkeit desselben zu widersetzen. Diese Bestim- „mungen der Bewegungen nach jenen besondern Dingen „hin, sind nicht unüberwindlich und eben in Folge dieser „Nicht-Unüberwindlichkeit ist der Geist frei und im Stande, „sie zu verändern; bei alledem aber bewirkt er diese Ver- „änderungen nur durch die Bewegung, die Gott ihm giebt „und in ihm erhält.“

Nach meiner Art, mich auszudrücken, würde ich gesagt haben, daß die Vollkommenheit in der Thätigkeit des Geschöpfes von Gott kommt, daß die Beschränkungen aber, die sich darin finden, eine Folge der ursprünglichen Begrenzung und der zum Geschöpfe hinzugetretenen frühern Begrenzungen sind, und daß dies nicht blos bei den Geistern, sondern auch bei allen übrigen Substanzen der Fall

sei, die in Folge dessen Ursachen sind, welche zu der Veränderung mitwirkten, die an ihnen selbst geschieht. Denn jene Bestimmung, von welcher der Verfasser spricht, ist nichts anders als eine Beschränkung.

Wenn man nun daraufhin alle Beweise und Folgesätze seines Briefes durchgeht, so wird man je nach der Auslegung, die man davon machen kann, die meisten seiner Behauptungen zugeben oder verwerfen können. Denn wenn man unter der Wirklichkeit nur Vollkommenheiten oder positive Wirklichkeiten versteht, so ist Gott die wahre einzige Ursache derselben. Wenn aber unter den Wirklichkeiten das mit einbegriffen ist, was Beschränkungen enthält, so wird man einen guten Theil der Thesen läugnen, und der Verfasser selbst hat uns das Beispiel dazu gegeben.

Um die Sache begreiflicher zu machen, habe ich mich in der Theodicee des Beispiels eines beladenen Bootes bedient, das der Strom um so langsamer fortführt, je mehr es belastet ist. Man ersieht daraus klar und deutlich, daß der Strom die Ursache des Positiven in der Bewegung, der Vollkommenheit, der Kraft, der Geschwindigkeit des Schiffes ist, während die Last die Ursache der Beschränkung dieser Kraft ist, und die Verzögerung hervorbringt.[176])

Es ist lobenswerth, wenn man die Methode der Geometer auf die metaphysischen Gegenstände anzuwenden sucht: aber man muß gestehen, daß man bis jetzt selten Glück damit gehabt hat. Selbst Herr Descartes hat bei all der großen Geschicklichkeit, die ihm nicht abgesprochen werden kann, vielleicht nie weniger Erfolg gehabt, als da er sie in einer seiner Antworten auf die ihm gemachten Einwürfe anwandte.[177]) In der Mathematik nämlich kann man seinen Zweck leichter erreichen, weil die Zahlen, Figuren und Rechnungen die in den Worten versteckten Unvollkommenheiten ausgleichen; in der Metaphysik aber, wo man (wenigstens bei dem gewöhnlichen Folgerungsverfahren) dieser

Hilfe beraubt ist, müßte die auf die Form des Schlusses und bei den genauen Definitionen der Ausdrücke angewandte Schärfe und Genauigkeit diesen Mangel ersetzen — dies ist jedoch durchaus nicht geschehen.[178])

Der Verfasser des Briefes, der ohne Zweifel viel Feuer und viel Scharfsinn verräth, geht bisweilen ein wenig zu schnell vorwärts, wie z. B. wenn er zu beweisen unternimmt, daß in der Ruhe ebenso viel Wirklichkeit und Kraft enthalten sei wie in der Bewegung. Er führt im fünften Folgesatze des fünften Hauptsatzes an, daß der Wille in der Ruhe nicht weniger positiv und nicht weniger unüberwindlich ist wie in der Bewegung. Das mag sein — aber folgt daraus, daß in der einen ebensoviel Wirklichkeit und Kraft enthalten ist wie in der andern? Ich vermag diese Folgerung nicht einzusehen, und man könnte ja auf diesem Wege auch beweisen, daß ebenso viel Kraft in einer schwachen Bewegung wie in einer starken enthalten sei. Denn wenn Gott die Ruhe will, will er, daß der Körper an dem Orte A sei, wo er sich unmittelbar zuvor befand, und dazu genügt, daß kein Grund vorhanden ist, der Gott zur Veränderung bestimmt; will Gott aber, daß der Körper nachgehends am Orte B sei, so muß ein neuer Grund vorhanden sein, der Gott bestimmt, zu wollen, daß der Körper in B und nicht in C oder an sonst einem andern Orte sei, und daß er mehr oder weniger schnell dort sei, und eben diesen Gründen des göttlichen Willens ist die Abschätzung für die Kraft und die Wirklichkeit zu entnehmen, die sich in den Dingen findet. Der Verfasser spricht jedoch in diesem Briefe kaum von den Gründen, die Gott zum Wollen bewegen, und von denen alles abhängt — diese Gründe sind aber den Gegenständen entnommen.

Zum zweiten Folgesatze des ersten Hauptsatzes bemerke ich noch, daß er allerdings wahr, aber kaum richtig bewiesen ist. Es wird behauptet, Gott brauche nur aufzuhören,

zu wollen, daß ein Wesen sei, und es würde nicht mehr sein, und man beweist dies Wort für Wort also: „Beweis: was nur durch den Willen Gottes existirt, existirt nicht mehr, sobald dieser Wille nicht mehr ist“ (aber eben dies soll bewiesen werden; man versucht dies durch den Zusatz:) „Nehmt die Ursache weg, und ihr beseitigt die Wirkung.“ (Diese Maxime hätte unter den zu Eingang aufgestellten Axiomen aufgeführt werden müssen, unglücklicherweise aber läßt sie sich zu den philosophischen Regeln rechnen, die zahlreichen Ausnahmen unterliegen.) Nach dem vorhergehenden Hauptsatze und seinem ersten Folgesatze existirt nun aber jedes Wesen nur durch den Willen Gottes, also ꝛc.

In diesem Ausdrucke: alles existirt nur durch den Willen Gottes, liegt eine Zweideutigkeit. Will man damit sagen, daß die Dinge nur durch diesen Willen zu existiren beginnen, so beruft man sich mit Recht auf die frühern Hauptsätze. Will man aber damit sagen, daß das Dasein der Dinge immer eine Folge des göttlichen Willens sei, so setzt man ungefähr gerade das voraus, was in Frage steht. Es müßte also vorher bewiesen werden, daß das Dasein der Dinge vom Willen Gottes abhängt und nicht blos eine einfache Wirkung, sondern auch, nach dem Maße der Vollkommenheit, die es enthält, ein Abhängiges desselben ist. Dies angenommen, hängen die Dinge ebenso gut nachgehends wie im Anfang vom Willen Gottes ab, und in diesem Sinne habe ich die Sache in meiner Theodicee aufgefaßt.

Indessen anerkenne ich, daß der in Rede stehende Brief vortrefflich und der Lectüre werth ist, und daß er schöne und wahre Anschauungen enthält, wenn man ihn nur in dem von mir angegebenen Sinne nimmt; diese Art der logischen Betrachtung kann aber als Einleitung zu etwas weitergehenden Betrachtungen dienen.

XXIII.

Betrachtungen
über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen.

Da gegenwärtig zwischen mehreren ausgezeichneten Männern die Streitfrage über die wahren und die falschen Ideen verhandelt wird und dieser Gegenstand, hinsichtlich dessen selbst Descartes nicht allenthalben ausreicht, für die Erkenntnis der Wahrheit von großer Wichtigkeit ist, so mag es mir gestattet sein, hier in wenig Worten meine Ansicht über die Unterschiede und Kennzeichen der Ideen und der Begriffe darzulegen.[179]) Das Wissen ist also entweder dunkel oder klar, das klare entweder verworren oder deutlich, das deutliche aber entweder nicht-angemessen oder angemessen, und das angemessene entweder symbolisch oder anschaulich: das vollkommenste aber ist das, welches gleichzeitig angemessen und anschaulich ist.

Dunkel ist ein Begriff, der nicht ausreicht eine vorgestellte Sache zu erkennen, wie z. B. wenn ich mich zwar einer früher gesehenen Blume oder eines früher gesehenen Thieres erinnere, aber nicht in hinlänglicher Weise, so daß ich das Vorgezeigte wiedererkennen oder es von einem Aehnlichen unterscheiden könnte; oder wenn ich einen in der Schule wenig erklärten Ausdruck in Betracht nehme, wie z. B. die Entelechie des Aristoteles oder die Ursache, so wie sie dem Stoff, der Form, dem Bewirkenden und dem Zweck gemeinsam ist, oder ein anderes derartiges Wort, von dem wir keine bestimmte Definition haben: daher wird auch der Satz dunkel, der einen solchen Begriff enthält. Klar ist demgemäß ein Wissen, wenn ich es so besitze, daß ich dadurch die vorgestellte Sache wiedererkennen kann, und dies ist wiederum entweder verworren oder deutlich. Verworren ist es, wenn ich die Kennzeichen

welche zur Unterscheidung einer Sache von andern ausreichen, nicht einzeln aufzählen kann, sofern nämlich jene Sache wirklich derartige Kennzeichen und Bestimmungen besitzt, in die der Begriff derselben aufgelöst werden kann. Auf diese Weise erkennen wir zwar die Farben, die Gerüche, den Geschmack und andere besondere Sinnesgegenstände mit hinlänglicher Klarheit und unterscheiden sie unter sich von einander, aber nur auf das bloße Zeugnis der Sinne hin und nicht durch Merkmale, die sich bezeichnen lassen. Daher können wir auch einem Blinden nicht erklären, was roth ist, und auch andern dergleichen nur dadurch deutlich machen, daß wir sie zu der gegenwärtigen Sache hinführen und sie sehen, riechen oder schmecken lassen, oder daß wir sie wenigstens an eine frühere ähnliche Wahrnehmung erinnern, ungeachtet fest steht, daß die Begriffe dieser Eigenschaften zusammengesetzt sind und aufgelöst werden können, da sie allerdings ihre Ursachen haben. In ähnlicher Weise sieht man oft Maler und andere Künstler ganz wohl erkennen, was an einem Kunstwerke richtig oder fehlerhaft ist, während sie dagegen häufig den Grund für ihr Urtheil nicht anzugeben vermögen und auf Befragen erwidern, sie vermißten an dem Gegenstande, der ihnen mißfällt, ich weiß nicht was. Ein deutlicher Begriff ist dagegen der, welchen die Münzwardeine vermöge der Merkmale und Proben, die zur Unterscheidung der Sache von allen andern ähnlichen Körpern ausreichen, vom Golde haben. Dergleichen Begriffe pflegt man von solchen Vorstellungen, die mehreren Sinnen gemeinsam sind, wie z. B. die Vorstellungen der Zahl, der Größe, der Gestalt, und von vielen Seelenzuständen, wie der Furcht und der Hoffnung, zu haben, kurzum von allen Dingen, von denen wir die Nominal-Definition besitzen, die eben nichts anderes ist, als die Aufzählung der hinreichenden Merkmale. Doch giebt es auch ein deutliches Wissen von einem undefinirbaren Begriffe, wenn derselbe nämlich

ursprünglich oder sein eigenes Merkmal ist, d. h. wenn er nicht auflösbar und nur durch sich selbst zu erfassen ist und mithin der Bestimmungen ermangelt. Da aber bei den zusammengesetzten Begriffen die dieselben bildenden einzelnen Merkmale bisweilen allerdings klar, aber doch nur verworren bekannt sind, wie z. B. die Schwere, die Farbe, das Scheidewasser und andere Merkmale des Goldes, so ist ein solches Wissen vom Golde allerdings deutlich, aber nicht angemessen. Wenn jedoch alles, was zu einem deutlichen Begriffe gehört, wiederum deutlich bekannt ist, oder die Analyse des Begriffs bis zu Ende geführt werden kann, so ist das Wissen angemessen: ob die Menschen ein vollkommenes Beispiel eines solchen bieten können, weiß ich nicht, doch kommt der Begriff der Zahlen demselben sehr nahe. Meistens aber, und besonders bei einer längern Analyse, berücksichtigen wir nicht zugleich die ganze Natur der Sache, sondern bedienen uns statt der Dinge der Zeichen, deren Erklärung man in einem solchen Falle der Kürze halber zu unterlassen pflegt, da man sie in der Gewalt hat oder doch zu haben glaubt. Wenn man sich also z. B. ein Tausendeck oder ein Vieleck von tausend gleichen Seiten vorstellt, so faßt man nicht immer die Natur der Seite, der Gleichheit und der Zahl Tausend (oder der Cubikzahl der Zehn) ins Auge, sondern gebraucht in Gedanken diese Ausdrücke (deren Sinn dem Geiste zum wenigsten dunkel und unvollständig vorschwebt) anstatt der Vorstellungen, die man davon hat, weil man sich bewußt ist, daß man die Bedeutung jener Worte innehat, die Erklärung derselben aber für den Augenblick nicht für nöthig erachtet. Eine solche Erkenntnis pflege ich eine blinde oder auch eine symbolische zu nennen, von der auch in der Algebra und der Arithmetik, ja nahezu überall Gebrauch gemacht wird. Auch vermögen wir, wenn der Begriff sehr zusammengesetzt ist, nicht gleichzeitig alle darin enthaltenen Vorstellungen uns vorzustellen; wo dies ab-

dennoch angeht, oder wenigstens insofern es angeht, nenne ich dies Wissen ein anschauliches. Von einem ursprünglichen deutlichen Begriffe giebt es keine andere Erkenntnis als eine anschauliche, wie von den zusammengesetzten Begriffen meistens nur eine symbolische.[180])

Daraus erhellt schon, daß wir auch von den Dingen, welche wir deutlich erkennen, keine Ideen erlangen, in so weit wir nicht von der anschaulichen Erkenntnis Gebrauch machen. Auch geschieht es in der That häufig, daß wir unbegründeterweise Ideen von Dingen im Geiste zu haben meinen, wenn wir ohne Grund annehmen, daß gewisse Ausdrücke, die wir gebrauchen, schon von uns erläutert worden seien, wie es auch nicht richtig oder doch ohne Zweifel doppelsinnig ist, wenn einige behaupten, wir könnten von einem Dinge nichts aussagen und das Gesagte verstehen, wenn wir nicht die Idee desselben haben. Denn oft verstehen wir doch die einzelnen Benennungen oder erinnern uns, sie früher verstanden zu haben; weil wir indessen mit dieser blinden Erkenntnis zufrieden sind und die Analyse der Begriffe nicht zur Genüge ausführen, so bleibt uns der Widerspruch verborgen, den der zusammengesetzte Begriff vielleicht enthält. Zu dieser nähern Betrachtung veranlaßte mich schon früher jener Beweis für das Dasein Gottes, der längst schon bei den Scholastikern berühmt war, von Descartes erneuert worden ist und also lautet: Was aus der Idee oder der Definition eines Dinges folgt, kann von dem Dinge ausgesagt werden. Das Dasein folgt aus der Idee Gottes (oder des vollkommensten Wesens, neben welchem man sich kein größeres vorstellen kann, denn das vollkommenste Wesen enthält alle Vollkommenheiten, zu denen auch das Dasein gehört), folglich kann das Dasein von Gott ausgesagt werden.[181]) Dabei ist jedoch zu beachten, daß sich daraus nur ergiebt: wenn Gott möglich ist, so folgt, daß er existirt, denn man kann sich der Definitionen nur dann mit Sicherheit zu

Schlußfolgerungen bedienen, wenn man zuvor weiß, daß sie Real-Definitionen sind oder keinen Widerspruch in sich schließen. Der Grund dafür liegt darin, daß aus Definitionen, die einen Widerspruch enthalten, gleichzeitig das Entgegengesetzte gefolgert werden kann, was widersinnig ist. Zur Darlegung dessen pflege ich mich des Beispiels der schnellsten Bewegung zu bedienen, das einen Widersinn in sich schließt. Denn gesetzt, daß ein Rad sich mit der schnellsten Bewegung drehe, so wird sich doch bei Verlängerung einer Speiche des Rades diese an ihrem Endpunkte schneller bewegen als ein Nagel in der Radfelge: die Bewegung des Nagels ist also der Voraussetzung entgegen nicht die schnellste. Bei alledem aber scheint es beim ersten Anblick, als könnten wir die Idee der schnellsten Bewegung haben, denn wir verstehen durchaus, was wir sagen — und doch haben wir keine Idee von unmöglichen Dingen. Gleicherweise reicht es nicht hin, wenn man sich das höchste Wesen vorstellt, um zu behaupten, daß man die Idee desselben habe, vielmehr muß bei dem oben erwähnten Beweise die Möglichkeit des vollkommensten Wesens entweder dargethan oder vorausgesetzt werden, damit der Schluß richtig sei. Indessen ist nichts wahrer, als daß wir sowohl die Idee Gottes haben, wie daß das höchste Wesen möglich, ja nothwendig ist; der Beweis enthält jedoch keinen vollständigen Schluß und ist daher schon von Thomas von Aquino verworfen worden.

Damit haben wir auch den Unterschied zwischen den Nominal-Definitionen, welche nur die Merkmale zur Unterscheidung der Sache von andern enthalten, und den Real-Definitionen, aus denen sich die Möglichkeit der Sache ergiebt, und auch Hobbes wird auf diese Weise Genüge gethan: dieser wollte die Wahrheiten für willkürlich gelten lassen, da sie von Nominal-Definitionen abhingen, weil er nicht bedachte, daß die Wirklichkeit der Definition nicht von der Willkür abhängig ist, und daß nicht alle

beliebigen Begriffe mit einander verbunden werden können. Die Nominal-Definitionen genügen auch nicht zum vollkommenen Wissen, wenn nicht schon anderweitig feststeht, daß die definirte Sache möglich ist. Daraus erhellt auch endlich, welche Idee wahr und welche falsch ist: eine wahre ist sie, wenn der Begriff möglich ist, eine falsche, wenn er einen Widerspruch enthält.[182]) Die Möglichkeit eines Dinges aber läßt sich theils a priori, theils a posteriori erkennen, und zwar a priori, wenn man den Begriff in seine Bestimmungen oder in andere Begriffe auflöst, deren Möglichkeit bekannt ist, und von denen man weiß, daß sie nichts einander Widersprechendes enthalten. Dies findet unter andern dann statt, wenn man die Weise kennt, in der das Ding hervorgebracht werden kann, wobei besonders die Causal-Definitionen von Nutzen sind. A posteriori dagegen wird die Möglichkeit eines Dinges erkannt, wenn man auf dem Wege der Erfahrung findet, daß das Ding thatsächlich besteht, denn das, was thatsächlich besteht, ist auf alle Fälle möglich. Sobald man eine angemessene Erkenntnis hat, hat man auch die Erkenntnis der Möglichkeit a priori, denn wenn bei völliger Durchführung der Analyse kein Widerspruch zu Tage tritt, so ist der Begriff unter allen Umständen möglich. Ob aber von den Menschen jemals eine vollkommene Analyse der Begriffe ausgeführt werden kann, oder ob der Mensch seine Vorstellungen auf die ersten Möglichkeiten und unauflösbaren Begriffe oder (was dasselbe ist) auf die unbedingten Eigenschaften Gottes, nämlich die ersten Ursachen und den letzten Grund der Dinge zurückführen könne, das wage ich für jetzt nicht zu entscheiden. Meistens ist man zufrieden, wenn man die Wirklichkeit gewisser Begriffe durch die Erfahrung kennen gelernt hat, woraus man dann nach dem Beispiele der Natur andere bildet.

Hieraus wird man endlich meines Erachtens entnehmen können, daß man sich nicht immer mit Sicherheit auf die

Ideen berufen kann, und daß viele dies schöne Aushängeschild zur Begründung ihrer Erdichtungen mißbrauchen, denn, wie ich oben an dem Beispiele mit der größten Geschwindigkeit gezeigt habe, man hat nicht sogleich die Idee von der Sache, die man sich zu denken sich bewußt ist. Auch sehe ich, daß man zu unserer Zeit nicht minder mit dem vielgebrauchten Grundsatz Mißbrauch treibt: Was man klar und deutlich von einer Sache weiß, das ist wahr und kann von derselben ausgesagt werden; denn dem unbesonnen urtheilenden Menschen erscheint oft klar und deutlich, was dunkel und verworren ist. Daher ist dies Axiom nutzlos, wenn nicht die Kennzeichen des Klaren und des Deutlichen dabei benutzt werden, und wenn nicht die Wahrheit der Ideen feststeht.[183]) Ueberdies sind als Kennzeichen der Wahrheit der Aussagen auch die Regeln der gewöhnlichen Logik nicht zu verachten, von denen auch die Geometer Gebrauch machen, so daß ihnen nämlich nichts für gewiß gilt, was nicht durch sorgfältige Prüfung oder sichern Beweis dargethan worden ist. Ein sicherer Beweis ist aber ein solcher, der die von der Logik vorgeschriebene Form hat, nicht etwa so, daß es dabei immer der schulmäßig geordneten Syllogismen bedürfte (wie Christian Herlin und Conrad Dasypodius sie zu den sechs ersten Büchern des Euklid geliefert haben), aber doch wenigstens so, daß die Begründung durch die Kraft der Form Schlußkraft gewinnt, wie man ja auch eine richtig durchgeführte Rechnung als Beispiel einer solchen Begründung in erforderter Form betrachten könnte. Daher darf kein nothwendiger Vordersatz weggelassen werden und müssen alle Vordersätze entweder schon vorher bewiesen sein oder wenigstens als Hypothesen angenommen werden, in welchem Falle dann auch der Schluß nur ein hypothetischer ist. Wer diese Vorschriften sorgfältig beachtet, wird sich leicht vor trügerischen Ideen schützen. Ganz in Uebereinstimmung damit sagt der scharfsinnige

Pascal in der berühmten Abhandlung über das mathematische Genie (von der sich ein Bruchstück in dem vortrefflichen Werke des berühmten Antoine Arnauld über die Kunst zu denken findet), es sei Pflicht des Mathematikers, alle einigermaßen dunkeln Ausdrücke zu definiren und alle einigermaßen zweifelhaften Wahrheiten zu beweisen.[184]) Doch wäre zu wünschen, daß er die Grenzen angegeben hätte, über die hinaus ein Begriff oder eine Aussage nicht weiter „einigermaßen“ dunkel oder zweifelhaft ist. Indessen kann das Angemessene hier bei genauer Erwägung des Gesagten ermittelt werden, denn nun werden wir uns der Kürze befleißigen.

Was die Streitfrage anlangt, ob wir alles in Gott schauen[185]) (eine alte Anschauung, die, richtig verstanden, nicht gänzlich zu verwerfen ist), oder aber ob wir auch eigene Ideen haben, so muß man wissen, daß wir, wenn wir auch alles in Gott schauten, doch auch eigene Ideen haben müßten, d. h. nicht gleichsam gewisse Bilderchen, sondern Erregungen oder Veränderungen unseres Geistes, die dem entsprächen, was wir in Gott wahrnehmen würden: denn beim Eintritt anderer Vorstellungen vollzieht sich in unserm Geiste eine gewisse Veränderung, während die Ideen der nicht wirklich von uns vorgestellten Dinge in unserm Geiste ist wie die Gestalt des Hercules im rohen Marmorblocke. In Gott muß aber nothwendigerweise nicht blos wirklich die Idee der unbedingten und unendlichen Ausdehnung, sondern auch die Idee jeder Gestalt bestehen, die ja nichts anderes ist als eine Modification der unbedingten Ausdehnung. Bei der Wahrnehmung von Farben oder Gerüchen haben wir übrigens keine andere Wahrnehmung als die von Figuren und Bewegungen, die jedoch so vielfältig und so klein sind, daß unser Geist in seinem gegenwärtigen Zustande nicht zur Betrachtung der einzelnen ausreicht und daher nicht inne wird, daß seine Wahrnehmung aus bloßen Wahrnehmungen

kleinster Gestalten und Bewegungen zusammengesetzt ist, wie wir z. B. bei der Wahrnehmung der aus gelben und blauen Stäubchen zusammengemischten grünen Farbe nur Gelb und Blau in feinster Mischung wahrnehmen, wenn wir dessen auch nicht innewerden, und uns vielmehr ein neues Ding vorstellen.[186])

XXIV.

Bemerkungen
zu Lockes Versuch über den menschlichen Verstand.

In dem, was Herr Locke über den menschlichen Verstand und über die Erziehung gesagt hat, finde ich soviel Zeichen eines ungewöhnlichen Scharfsinns, und zugleich halte ich den Gegenstand für so wichtig, daß ich die Zeit, die ich auf eine so nutzbringende Lectüre verwandte, für nicht übel angebracht erachtete, um so mehr, da ich selbst viel über die Grundlagen unserer Erkenntnis nachgedacht habe. Dies bewog mich, einige von den Bemerkungen niederzuschreiben, die mir bei der Lectüre des Versuchs über den Verstand aufgestoßen sind. Keine Untersuchung ist wichtiger als diese, da sie der Schlüssel zu allen übrigen ist.[187])

Das erste Buch betrifft hauptsächlich die Principien, die man für mit uns geboren ausgiebt. Herr Locke läßt dieselben ebenso wenig gelten wie die angeborenen Ideen. Ohne Zweifel hat er schwerwiegende Gründe gehabt, in dieser Hinsicht den gewöhnlichen Vorurtheilen entgegenzutreten, denn man mißbraucht die Worte Ideen und Principien im höchsten Grade. Die gewöhnlichen Philosophen schaffen sich Principien nach ihrem Belieben, und die Cartesianer, die sich einer größern Genauigkeit befleißigen, machen

sich nichtsdestoweniger eine Schutzwehr aus den angeblichen Ideen der Ausdehnung, des Stoffes und der Seele, indem sie sich dadurch von der Nothwendigkeit zu befreien suchen, ihre Aufstellungen zu beweisen. Sie thun dies unter dem Vorwande, daß diejenigen, welche über die Ideen nachdenken, darin den nämlichen Inhalt finden werden wie sie, d. h. daß die, welche sich an ihre Art zu denken gewöhnen, dieselben Vorurtheile annehmen werden, was allerdings zutrifft. Meiner Meinung nach darf man aber kein anderes ursprüngliches Princip annehmen als die Erfahrungen und den Satz der Identität oder, was dasselbe ist, des Widerspruchs, der ein ursprünglicher ist, da es sonst keinen Unterschied zwischen wahr und falsch geben, und weil alle Untersuchungen von vorn herein aufhören würden, wenn es gleichgiltig wäre, ob man Ja oder Nein sagte. Sobald man also logische Betrachtungen anstellen will, kann man nicht umhin, dies Princip vorauszusetzen.[188])

Alle andern Wahrheiten sind beweislich, und ich schätze die Methode Euklids sehr hoch, der, ohne bei dem stehen zu bleiben, was man durch die angeblichen Ideen für genügend dargethan halten mochte, vielmehr bewiesen hat, daß in einem Dreieck eine Seite immer kleiner ist als die beiden andern zusammengenommen. Indessen hat Euklid mit Recht einige Grundsätze für zugestanden angesehen, nicht weil sie wirklich ursprünglich und unbeweisbar waren, sondern weil er nur aufgehalten worden wäre, wenn er erst nach einer genauen Erörterung der Principien zu den Schlußsätzen hätte übergehen wollen. Daher hat er es für genügend erachtet, wenn er die Beweise bis auf jene kleine Anzahl von Grundsätzen durchführe, so daß man behaupten darf, sind diese wahr, so ist alles, was er sagt, ebenfalls wahr. Er hat andern die Sorge überlassen, diese Principien zu beweisen, die übrigens schon durch die Erfahrung gerechtfertigt werden; damit aber begnügt man sich bei

diesen Dingen nicht, und deshalb haben Apollonius, Proclus und andere sich der Mühe unterzogen, einige der Axiome des Euklid zu beweisen. Diese Methode muß von den Philosophen nachgeahmt werden, damit man endlich zu einigen Feststellungen gelangt, sollten diese auch nur provisorische in der eben angegebenen Weise sein.

Was die Ideen anlangt, so habe ich einige Erläuterungen darüber in einer kleinen Schrift gegeben, die den Titel führt: Meditationes de cognitione, veritate et ideis.*) Ich wünschte wohl, daß Herr Locke dieselbe zu Gesicht bekommen und geprüft hätte, denn ich lasse mich gern belehren, und nichts ist der Weiterentwicklung unserer Gedanken förderlicher als die Betrachtungen und Bemerkungen verdienstvoller Männer, wenn dieselben mit Achtsamkeit und Aufrichtigkeit gemacht werden. Hier will ich nur bemerken, daß die wahren oder wirklichen Ideen die sind, von denen man gewiß weiß, daß ihre Verwirklichung möglich ist; die andern sind zweifelhaft oder — im Falle ihre Unmöglichkeit erwiesen wird — chimärisch. Die Möglichkeit der Ideen aber wird sowohl a priori durch Beweise, wobei man sich der Möglichkeit anderer einfacherer Ideen bedient, wie a posteriori durch die Erfahrung dargethan, denn das, was ist, muß auch möglich sein. Die ursprünglichen Ideen aber sind die, deren Möglichkeit nicht beweisbar ist, und die in Wahrheit nichts anderes sind als die Eigenschaften Gottes.[189])

Was die Frage anbetrifft, ob es mit uns erschaffene Ideen und Wahrheiten giebt, so finde ich weder für die Anfänge, noch für die Ausübung der Kunst zu denken eine Entscheidung derselben unbedingt nothwendig. Mögen sie uns nun sämmtlich von außen zukommen oder mögen sie von uns selbst ausgehen, man wird

---

*) Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen. (Man sehe No. XXIII.)

immer richtig schließen, wenn man das darüber von mir Gesagte festhält und mit Ordnung und ohne Voreingenommenheit verfährt.

Die Frage nach dem Ursprung unserer Ideen und unserer Grundsätze gehört nicht zu den Vorfragen in der Philosophie, und man muß schon große Fortschritte gemacht haben, um sie richtig zu lösen. Indessen glaube ich sagen zu dürfen, daß unsere Ideen, selbst die von den sinnlichen Dingen, aus unserm eigenen Innern kommen, wie man aus dem schließen kann, was ich über die Natur und den Verkehr zwischen den Substanzen veröffentlicht habe, und was man Verbindung der Seele mit dem Körper nennt; denn ich habe gefunden, daß man diese Dinge nicht richtig aufgefaßt hatte. Ich bin in keiner Weise für die tabula rasa*) des Aristoteles und finde vielmehr etwas Begründetes in dem, was Platon die Erinnerung nannte.[190]) Es ist sogar noch etwas mehr vorhanden, denn wir haben nicht blos eine Erinnerung von allen unsern vergangenen Gedanken, sondern auch ein Vorgefühl von allen unsern zukünftigen Gedanken. Allerdings ist dasselbe verworren und gestattet keine Unterscheidung der einzelnen Gedanken, ungefähr wie man, wenn man das Rauschen des Meeres vernimmt, zwar das Geräusch aller einzelnen Wellen hört, die das Gesammtgeräusch bilden, ohne jedoch eine Woge von der andern zu unterscheiden. Auch ist es, wie ich auseinandergesetzt habe, in einem gewissen Sinne richtig, daß nicht blos unsere Ideen, sondern auch unsere Empfindungen unserm eigenen Vermögen entspringen, und daß die Seele unabhängiger ist, als man meint, obgleich es immer wahr bleibt, daß nichts in ihr vorgeht, was nicht bestimmt wäre.

Hinsichtlich des zweiten Buches, das auf das Besondere der Ideen eingeht, muß ich gestehen, daß die

---

*) Leere Tafel.

Gründe Herrn Lockes für seine Behauptung, daß die Seele bisweilen gar nichts denkt, mir nicht überzeugend erscheinen, wenn er nicht etwa blos die Vorstellungen Gedanken nennt, die erheblich genug sind, um unterschieden und festgehalten werden zu können. Meiner Meinung nach ist die Seele und selbst der Körper niemals ohne Thätigkeit und die Seele niemals ohne irgend welche Vorstellung. Sogar im Schlafe hat man eine dunkle und verworrene Empfindung von dem Orte, an welchem man sich befindet, und von andern Dingen. Würde dies aber auch nicht durch die Erfahrung bestätigt, so giebt es doch meines Erachtens einen Beweis dafür. Ebenso kann man ja auch durch die Erfahrung nicht unbedingt darthun, ob es kein Leeres im Raume und keine Ruhe im Stoffe gebe. Und doch scheinen mir diese Art von Fragen durch Beweis entschieden, so gut wie Herrn Locke.

Ich lasse den Unterschied gelten, den er mit vielem Rechte zwischen dem Stoff und dem Raume macht. Was aber das Leere anlangt, so haben verschiedene tüchtige Leute daran geglaubt. Auch Herr Locke gehört zu diesen, und ich selbst war beinahe davon überzeugt, bin aber schon seit langem davon zurückgekommen, und auch der unvergleichliche Herr Huygens, der ebenfalls für das Leere und die Atome war, begann über meine Gegengründe nachzudenken, wie seine Briefe bezeugen können. Der von der Bewegung hergenommene Beweis für das Leere, dessen Herr Locke sich bedient, setzt voraus, daß der Körper ursprünglich hart und aus einer gewissen Anzahl unbiegsamer Theile zusammengesetzt ist, denn in diesem Falle könnte allerdings, welche Zahl von Atomen man auch annähme, ohne das Leere keine Bewegung statthaben. Allein alle Theile des Stoffs sind theilbar und biegsam.[101])

Noch einige andere Dinge in diesem zweiten Buche fesseln meine Aufmerksamkeit; so z. B. wenn es im 17. Kapitel heißt, die Unendlichkeit dürfe nur dem

Raume, der Zeit und den Zahlen beigelegt werden. Ich glaube mit Herrn Locke, daß man streng genommen behaupten kann, es gebe keinen Raum, keine Zeit und keine Zahl, die unendlich sei, sondern daß nur feststeht, daß, so groß immerhin ein Raum, eine Zeit oder eine Zahl sei, es doch stets noch eine größere giebt und so ohne Ende fort, und daß demnach das wahrhafte Unendliche sich nicht in einem aus Theilen zusammengesetzten Ganzen findet. Indessen findet es sich doch anderswo, nämlich im Absoluten, das ohne Theile ist, aber Einfluß auf die zusammengesetzten Dinge hat, weil diese sich aus der Begrenzung des Absoluten ergeben. Da also das positive Unendliche nichts anderes ist als das Absolute, so kann man behaupten, daß es in diesem Sinne eine positive Vorstellung des Unendlichen giebt, die älter ist als die des Endlichen. Wenn man übrigens auch ein zusammengesetztes Unendliches verwirft, so bestreitet man darum doch nicht das, was die Mathematiker und namentlich der ausgezeichnete Herr Newton de Seriebus infinitis*) beweisen.[192])

Was das im 30. Kapitel de Ideis adaequatis**) Gesagte anlangt, so darf man allerdings den Ausdrücken die Bedeutung beilegen, die man passend findet. Ohne daher die von Herrn Locke angenommene Bedeutung zu tadeln, nehme ich meinerseits bei den Ideen eine Stufenfolge an, der gemäß ich eine Idee eine adäquate nenne, bei der nichts mehr zu erklären bleibt. Da nun aber alle Ideen von den sinnlichen Eigenschaften, wie vom Lichte, von der Farbe, von der Wärme, nicht von dieser Beschaffenheit sind, so zähle ich sie nicht zu den adäquaten; auch erkennen wir ja deren Wirklichkeit oder Möglichkeit weder durch sie selbst, noch a priori, sondern nur durch die Erfahrung.

---

*) Von den unendlichen Reihen.

**) Ueber die adäquaten Ideen.

Auch im dritten Buche, wo von den Worten oder Ausdrücken gehandelt wird, finden sich viele vortreffliche Aussprüche. Allerdings kann nicht alles definirt werden und haben die sinnfälligen Eigenschaften keine Nominal-Definition, so daß man sie in diesem Sinne ursprüngliche nennen kann, dessenungeachtet aber können sie eine Real-Definition erhalten. Den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Definitionen habe ich in der oben genannten Abhandlung dargelegt. Die Nominal-Definition erklärt den Namen durch die Merkmale des Dinges, die Real-Definition aber zeigt a priori die Möglichkeit des Definirten. Im übrigen stimme ich der Lehre des Herrn Locke von der Beweisbarkeit der moralischen Wahrheiten vollkommen bei.

Das vierte und letzte Buch, das von der Erkenntnis der Wahrheit handelt, zeigt den Nutzen des vorher Gesagten. Ich finde darin, wie in den vorhergehenden Büchern eine große Anzahl von trefflichen Betrachtungen. Wollte man aber Bemerkungen dazu machen, so würde das ein Buch ergeben, so groß wie das Werk selbst. Mir scheinen hier die Axiome etwas weniger berücksichtigt zu sein, als sie verdienen — augenscheinlich aus dem Grunde, weil man, mit Ausnahme der mathematischen, für gewöhnlich kaum Axiome findet, die probehaltig und von Bedeutung sind, ein Mangel, dem ich abzuhelfen versucht habe. Ich unterschätze die identischen Sätze nicht und habe gefunden, daß sie selbst bei der Analyse von großem Nutzen sind. Es ist sehr richtig, daß wir unser Dasein durch unmittelbare Anschauung, das Dasein Gottes aber durch Beweisführung kennen, und daß eine Stoffmasse, deren Theile keine Vorstellungen haben, auch kein denkendes Ganzes bilden kann. Auch unterschätze ich den vor einigen Jahrhunderten von Anselm aufgestellten Beweis nicht, der darthut, daß das vollkommene Wesen existiren muß, obschon ich einen Mangel an diesem Beweise finde:

daß er nämlich die Möglichkeit des vollkommenen Wesens voraussetzt. Denn wird auch noch dieser eine Punkt bewiesen, so wird der ganze Beweis vollständig erbracht sein.[193])

Was die Erkenntnis der übrigen Dinge anlangt, so sagt Herr Locke sehr richtig, daß die Erfahrung allein nicht hinreicht, um in der Physik weiterzukommen. Ein scharfblickender Geist wird aus einigen ziemlich alltäglichen Erfahrungen mehr Folgerungen ziehen, als ein anderer aus den seltensten und trefflichsten Erfahrungen ziehen kann, abgesehen davon, daß es eine Kunst giebt, Versuche anzustellen und so zu sagen die Natur zu befragen. Indessen kann man in den Einzelheiten der Physik allerdings nur nach Maßgabe der gewonnenen Erfahrungen vorschreiten.

Herr Locke theilt die Meinung mehrerer tüchtiger Männer, denen zufolge die logische Form von geringem Nutzen ist. Ich möchte halb und halb anderer Ansicht sein und habe oft gefunden, daß die Fehlschlüsse, selbst in der Mathematik, eigentlich Vergehen gegen die Form sind. Herr Huygens hat dieselbe Bemerkung gemacht. Es ließe sich viel darüber sagen, und verschiedene vortreffliche Dinge werden unterschätzt, weil man nicht den Gebrauch von ihnen macht, zu dem sie befähigt sind. Wir sind geneigt, das zu verachten, was man in der Schule gelernt hat, und allerdings lernen wir darin sehr viel unnütze Dinge. Es ist indessen gut, die Verrichtung della Crusca[194]) vorzunehmen, d. h. das Gute vom Schlechten zu trennen. Herr Locke vermag dies so gut wie irgend ein anderer, und überdies giebt er uns bemerkenswerthe Gedanken seiner eigenen Erfindung. Er macht nicht blos Versuche, sondern auch Umwandlungen durch das gute Material, das er hinzufügt. Wenn er fortfahren wollte, das Publikum damit zu beschenken, so würden wir ihm dafür sehr zu Dank verpflichtet sein.

XXV.

Bemerkungen

über die Ansicht des Pater Malebranche,

wonach wir alles in Gott schauen, mit Bezug auf die von Herrn Locke vorgenommene Prüfung dieser Ansicht.

Unter den nachgelassenen Schriften des Herrn Locke, die 1706 in London erschienen sind, findet sich auch eine Prüfung der Ansicht des Pater Malebranche, wonach wir alle Dinge in Gott schauen. Herr Locke anerkennt zunächst, daß in dem Buche über die Erforschung der Wahrheit eine große Anzahl feiner Gedanken und scharfsinniger Bemerkungen enthalten sind, und daß er daher gehofft habe, darin auch etwas Genügendes über die Natur unserer Vorstellungen zu finden. Er hat jedoch sogleich bemerkt (§. 2), daß der Pater den Beweis benutzt, den Herr Locke argumentum ad ignorantiam nennt, indem nämlich Herr Malebranche seine Ansicht damit zu beweisen sucht, daß es kein anderes Mittel gebe, die Sache zu erklären. Nach Herrn Locke verliert jedoch dieser Beweis seine Kraft, wenn man die Schwäche unseres Erkenntnisvermögens in Betracht zieht. Ich bin indessen der Ansicht, daß der Beweis gut ist, sobald man eine vollständige Aufzählung der Mittel geben und alle bis auf ein einziges ausschließen kann. Herr Frenicle bediente sich dieser Methode der Ausschließung, wie er es nannte, sogar in der Analysis. Indessen bemerkt Herr Locke mit Recht, es nütze zu nichts, eine Hypothese für besser zu erklären als die übrigen, wenn sich findet, daß sie das nicht erklärt, was man eben begreifen möchte, und sogar Dinge einschließt, die nicht mit einander verträglich sind.

Nachdem er den Inhalt des ersten Kapitels des zweiten

Theiles des dritten Buches, wo der Pater Malebranche behauptet, was der Geist auffassen solle, müsse unmittelbar mit ihm verbunden sein, in Betracht gezogen, fragt Herr Locke, (§. 3. 4.), was unmittelbar verbunden sein heiße, da ihm dies nur bei den Körpern verständlich scheine? Vielleicht könnte man antworten, es heiße, daß das eine unmittelbar auf das andere einwirke.[195]) Da aber der Pater einräumt, daß unsere Körper mit unsern Seelen verbunden sind, und zwar in einer Weise, fügt er hinzu, daß die Seele es nicht wahrnimmt, so verlangt Herr Locke (§. 5), daß er diese Art von Verbindung auseinandersetze oder wenigstens angebe, worin sie sich von der unterscheidet, die er nicht gelten läßt. Der Pater Malebranche wird vielleicht sagen, er kenne die Verbindung der Seele mit dem Körper nur durch den Glauben, und da die Natur des Körpers einzig in der Ausdehnung bestehe, so lasse sich daraus nichts entnehmen, was die Einwirkung der Seele auf den Körper verständlich mache. Er giebt eine unerklärliche Verbindung zu, verlangt aber eine, die zur Erklärung des Verkehrs zwischen Seele und Körper dienlich ist. Er sucht auch zu begründen, weshalb die stofflichen Wesen nicht so mit der Seele verbunden sein können, wie man verlangt, nämlich deshalb, weil es, da diese Wesen ausgedehnt sind, die Seele aber nicht, kein Verhältnis zwischen beiden giebt. Hier fragt jedoch Herr Locke sehr zur rechten Zeit (§. 7), ob denn zwischen Gott und der Seele ein besseres Verhältnis bestehe? Meines Erachtens mußte der ehrwürdige Pater in der That nicht das geringe Verhältnis, sondern den geringen Zusammenhang anführen, der sich zwischen Seele und Körper zeigt, während zwischen Gott und den Geschöpfen ein Zusammenhang besteht, in Folge dessen diese nicht ohne jenen bestehen können.[196])

Wenn der Pater in §. 6 behauptet, daß es keine rein begreifliche Substanz gebe außer Gott, so muß ich be-

kennen, daß ich ihn nicht hinlänglich verstehe. Es giebt etwas in der Seele, was wir nicht deutlich erfassen, und in Gott giebt es sehr viele Dinge, die wir gar nicht erfassen.

Herr Locke macht (§. 8) über den Schluß des Malebranche'schen Kapitels eine Bemerkung, die mit meiner Anschauung übereinstimmt. Um nämlich zu zeigen, daß der Pater nicht alle Mittel, durch welche sich die Sache erklären läßt, ausgeschlossen hat, fügt er hinzu: „Wenn ich „es für möglich erklärte, daß Gott unsere Seelen in der „Weise gebildet und sie so mit dem Körper verbunden „habe, daß auf gewisse Bewegungen des Körpers diese „oder jene Vorstellung in der Seele folgte, aber in einer „für uns unfaßlichen Weise, so würde ich etwas ebenso „Wahrscheinliches und Belehrendes gesagt haben als das, „was der Pater sagt." Herr Locke scheint bei diesen Worten mein System der vorherbestimmten Harmonie oder etwas Aehnliches im Auge gehabt zu haben.

Weiter wirft Herr Locke ein (§. 20), daß die Sonne überflüssig sei, wenn wir sie in Gott sehen. Da dieser Grund auch mein System treffen würde, dem zufolge wir sie in uns sehen, so erwidere ich, daß die Sonne nicht blos für uns geschaffen ist, und daß Gott will, daß wir Vorstellungen von Wahrheiten haben in Gemäßheit dessen, was außer uns ist.[107])

Ferner wendet er ein (§. 22), er begreife nicht, wie wir etwas in Gott verworren schauen könnten, da doch in Gott keine Verworrenheit ist. Darauf ließe sich erwidern, daß wir die Dinge verworren sehen, wenn wir zu viele auf einmal sehen.

Zu dem Ausspruche des Pater Malebranche, Gott sei der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper sei, bemerkt Herr Locke (§. 25), daß er kein Wort davon verstehe. Aber er versteht doch zum mindesten, was Raum, Ort und Körper ist. Ebenso versteht er, daß der Pater eine Analogie zwischen

Raum, Ort, Körper,
und Gott, Ort, Geist

aufstellt. Also ist ein guter Theil dessen, was er hier sagt, verständlich. Man kann nur einwenden, daß diese Analogie nicht bewiesen ist, obgleich man mit Leichtigkeit gewisse Beziehungen erkennt, die zu dem Vergleiche Anlaß geben können. Wie ich oft schon bemerkt habe, suchen gewisse Leute das, was man ihnen sagt, durch diese verstellte Unwissenheit zu umgehen, als ob sie nichts davon verständen: sie thun das nicht, um sich selbst einen Verweis zu ertheilen, sondern vielmehr entweder um den Sprechenden bloßzustellen, als ob dessen Ausdrucksweise unverständlich wäre, oder um sich über die Sache und den, der sie vorträgt, zu erheben, als ob dieselbe nicht ihrer Aufmerksamkeit werth wäre. Doch kann Herr Locke mit Recht sagen, daß diese Ansicht des Pater Malebranche mit Bezug auf seine andern Ansichten unverständlich sei, da bei ihm Raum und Körper dasselbe ist. Die Wahrheit ist ihm hier entschlüpft, und er hat hier den Raum als etwas Gemeinsames und Unveränderliches aufgefaßt, zu dem die Körper eine wesentliche Beziehung haben, und das sogar ihre Beziehungen zu einander ausmacht. Diese Auffassung giebt Anlaß, sich eine Fiction zu bilden und den Raum für eine unveränderliche Substanz zu nehmen, allein das Wirkliche an dieser Vorstellung betrifft die einfachen Substanzen, unter denen auch die Geister zu verstehen sind, und findet sich in Gott, der dieselben vereint.[198])

Sagt der Pater, die Ideen seien vorstellende Wesen, so hat Herr Locke allerdings Ursache zu der Frage (§. 26), ob diese Wesen Substanzen, Zustände oder Beziehungen seien? Meiner Ansicht nach darf man sagen, sie sind nur Beziehungen, die sich aus den Eigenschaften Gottes ergeben.[199])

Wenn Herr Locke erklärt (§. 31), er begreife nicht, wie die Mannigfaltigkeit der Ideen mit der Einfachheit Gottes

verträglich sei, so scheint er mir aus diesem Umstande keinen Einwurf gegen den Pater Malebranche entnehmen zu dürfen, denn es giebt kein System, das eine derartige Sache begreiflich machen kann. Wir können die Incommensurabilität und tausend andere Dinge nicht begreifen, deren Wahrheit uns nichtsdestoweniger bekannt ist, und die wir mit Recht benutzen, um von andern Dingen Rechenschaft zu geben, die davon abhängen. Etwas Aehnliches hat bei allen einfachen Substanzen statt, wo es in der Einheit der Substanz eine Mannigfaltigkeit der Erregungen giebt.[200])

Der Pater behauptet, daß die Idee des Unendlichen der des Endlichen vorangehe. Herr Locke macht dagegen geltend (§. 34), daß ein Kind eher die Vorstellung einer Zahl oder eines Quadrates, als die des Unendlichen hat. Er hat Recht, wenn er die Vorstellungen für Bilder nimmt, nimmt er sie aber für die Grundlage der Begriffe, so wird er finden, daß im Stetigen der Begriff eines Ausgedehnten, unbedingt genommen, dem Begriffe eines Ausgedehnten vorangeht, dem eine Beschränkung beigefügt ist. Dies gilt auch von dem in §. 42 und 46 Gesagten.

Die von Herrn Locke in §. 40 geprüfte Begründung des Paters, daß Gott allein, da er das Ziel der Geister ist, auch deren alleiniger Gegenstand sei, ist nicht zu verachten. Allerdings mangelt derselben noch einiges, als daß sie ein Beweis genannt werden könnte. Auch giebt es einen triftigern Grund, welcher darthut, daß Gott der einzige äußere unmittelbare Gegenstand der Geister ist, und zwar deshalb, weil nur er auf dieselben einwirken kann.[201])

In §. 41 wird der Einwurf gemacht, daß der Apostel mit der Erkenntnis der Geschöpfe den Anfang macht, um uns zu Gott zu führen, und daß der Pater das Gegentheil thut. Mich dünkt, diese beiden Methoden kommen überein. Die eine verfährt a priori, die andere a posteriori, und diese letztere ist die gewöhnlichere. Allerdings ist

der beste Weg zur Erkenntnis der Dinge der, welcher von den Ursachen ausgeht, aber er ist nicht der leichteste. Er fordert zu viel Aufmerksamkeit für die sinnfälligen Dinge.[202])

Bei der Beantwortung des §. 34 habe ich den Unterschied hervorgehoben, der zwischen Bild und Idee besteht. Wie mir nun scheint, bestreitet man diesen Unterschied in §. 38, indem man bei der Unterscheidung zwischen Idee und Empfindung Schwierigkeiten findet. Ich glaube indessen, der Pater versteht unter Empfindung eine bildliche Vorstellung, während man Ideen von Dingen haben kann, die weder sinnlich wahrnehmbar, noch bildlich vorstellbar sind. Ich räume ein, daß man, wie hier eingeworfen wird, eine ebenso klare Idee von der violetten Farbe wie von der Gestalt hat — aber sie ist weder ebenso deutlich, noch ebenso faßlich.[203])

Herr Locke fragt, ob eine untheilbare und nicht-ausgedehnte Substanz gleichzeitig verschiedene Zustände haben kann, die sich auf unzusammenhängende Dinge beziehen. Ich sage: gewiß. Bei der Vorstellung verschiedener Gegenstände, die man mit einem Male erfaßt, findet sich ein Unzusammenhängendes. Es ist dazu nicht nothwendig, daß es im Punkte verschiedene Theile gebe, obschon verschiedene Winkel in demselben zusammentreffen.[204])

Mit Recht wirft Herr Locke die Frage auf (§. 43), wie wir die Geschöpfe erkennen, wenn wir nur unmittelbar Gott schauen? Es kommt dies daher, daß die Gegenstände, deren Vorstellungen uns Gott mittheilt, etwas an sich haben, das der Idee ähnelt, die wir von der Substanz haben, und dies bringt uns zu dem Schlusse, daß es noch andere Substanzen giebt.[205])

Herr Locke nimmt an (§. 46), daß Gott die Idee eines Winkels habe, der dem rechten der nächste ist, daß er sie aber niemand zeige, so sehr man sie auch zu haben wünsche. Darauf entgegne ich, daß ein derartiger Winkel eine Fiction ist, wie der Bruch, der der Eins am nächsten kommt,

oder die Zahl, die der Null am nächsten steht, oder die kleinste von allen Zahlen. Die Natur des Stetigen giebt nicht zu, daß es dergleichen gebe.

Der Pater hatte behauptet, daß wir unsere Seele vermöge eines innern bewußten Gefühls kennen, und daß daher die Kenntnis von unserer Seele unvollkommener sei als die der Dinge, die wir in Gott schauen. Dagegen bemerkt Herr Locke sehr treffend (§. 47), da die Idee unserer Seele ebenso gut in Gott ist wie die der übrigen Dinge, wir dieselbe ebenfalls in Gott schauen müßten. Die Wahrheit ist, daß wir alles in uns und in unserer Seele sehen, und daß die Kenntnis, die wir von der Seele haben, sehr wahrhaft und richtig ist, sofern wir nur darauf Acht geben; vermöge dieser Kenntnis von der Seele kennen wir das Sein, die Substanz und Gott selbst, und vermöge der Betrachtung unserer Gedanken erlangen wir die Kenntnis von der Ausdehnung und von den Körpern. Indessen steht allerdings fest, daß uns Gott alles Positive daran und alle darin enthaltene Vollkommenheit vermittelst einer unmittelbaren und fortwährenden Ausströmung verleiht, und zwar kraft der Abhängigkeit, in der alle Geschöpfe zu ihm stehen, und danach kann man also dem Satze, daß Gott der Gegenstand unserer Seelen sei, und daß wir alles in ihm schauen, einen sehr guten Sinn beilegen.[206])

Bei dem im §. 53 geprüften Ausspruche, daß wir die Wesenheiten der Dinge in den Vollkommenheiten Gottes sehen, und daß die allgemeine Vernunft uns Aufklärung gebe, geht vielleicht die Absicht des Pater Malebranche dahin, bemerklich zu machen, daß die Eigenschaften Gottes die einfachen Begriffe begründen, die wir von den Dingen, vom Sein, von der Macht, vom Wissen, von der Ausgießung, von der Dauer im unbeschränkten Sinne haben, da diese in ihm sind, in den Geschöpfen aber nur in beschränkter Weise bestehen.

XXVI.

Brief an Coste[207])

über die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit.

Hannover, 19. December 1707.

Ich danke Ihnen sehr für die Mittheilung der letzten Zusätze und Berichtigungen des Herrn Locke und habe auch mit Vergnügen vernommen, was Sie mir über seinen letzten Streit mit Herrn Limborch berichten.[208]) Die auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit, um die sich dieser Streit drehte, und über die Sie meine Ansicht zu vernehmen wünschen, besteht in einer gewissen Spitzfindigkeit, die wenig Leute zu begreifen streben, und über die dennoch viele Betrachtungen anstellen. Das Ganze läuft auf die Erwägung der Nothwendigkeit und der Zufälligkeit hinaus.

Eine Wahrheit ist nothwendig, wenn das Gegentheil einen Widerspruch enthält, und wenn sie nicht nothwendig ist, so nennt man sie zufällig. Daß Gott existirt, daß alle rechten Winkel einander gleich sind u. s. w., sind nothwendige Wahrheiten; dagegen ist es eine zufällige Wahrheit, daß ich selbst existire, und daß es in der Natur Körper giebt, die einen thatsächlich rechten Winkel darstellen. Denn das ganze Universum könnte anders sein, da Zeit, Raum und Stoff gegen die Bewegungen und die Gestalten gleichgiltig sind und Gott unter einer unendlichen Anzahl von möglichen Welten die gewählt hat, die er für die angemessendste erachtete. Nachdem er aber gewählt hat, muß anerkannt werden, daß alles in seiner Wahl befaßt ist, und daß nichts daran geändert werden kann, da er, der die Dinge nicht stück- und fetzenweis[209]) regeln kann, alles vorgesehen und ein für alle Mal geregelt hat, so daß also die Sünden und die Uebel,

die er größerer Güter wegen zuzulassen für angebracht gehalten hat, gewissermaßen in seiner Wahl befaßt sind. Eben diese Nothwendigkeit aber, die man jetzt den zukünftigen Dingen beilegen darf, heißt hypothetische oder folgeweise Nothwendigkeit d. h. eine Nothwendigkeit, die aus der Hypothese von der getroffenen Wahl folgt. Sie hebt die Zufälligkeit der Dinge nicht auf und bringt nicht jene unbedingte Nothwendigkeit hervor, die sich nicht mit der Zufälligkeit verträgt. Die Theologen und beinahe alle Philosophen (die Socinianer ausgenommen) anerkennen auch die hypothetische Nothwendigkeit, die man nicht bestreiten kann, ohne die Eigenschaften Gottes und sogar die Natur der Dinge auf den Kopf zu stellen.

Obschon aber alles Geschehen im Universum jetzt in Bezug auf Gott gewiß oder — was dasselbe sagt — an sich selbst bestimmt und sogar unter sich verknüpft ist, so folgt daraus doch nicht, daß diese Verknüpfung deswegen von wahrhafter Nothwendigkeit ist, d. h. daß die Wahrheit, der gemäß ein Ereignis aus einem andern folgt, nothwendig sei. Dies muß aber hauptsächlich auf die freiwilligen Handlungen angewandt werden. Wenn man sich eine Wahl stellt, wie z. B. auszugehen oder nicht auszugehen, so fragt es sich, ob ich, alle äußern und innern Umstände, Beweggründe, Vorstellungen, Zustände, Eindrücke, Neigungen und Leidenschaften zusammengenommen, noch im Zustande der Zufälligkeit bin, oder ob ich genöthigt bin, die Wahl zu treffen und z. B. auszugehen, d. h. ob der wirkliche und thatsächlich bestimmte Entschluß: unter allen diesen Umständen zusammengenommen würde ich das Ausgehen wählen zufällig oder nothwendig ist. Ich entgegne: er ist zufällig, weil weder ich, noch irgend ein anderer aufgeklärterer Geist als ich, beweisen kann, daß das Gegentheil dieser Wahrheit einen Widerspruch enthält. Und vorausgese-

daß man unter auf der Gleichgiltigkeit beruhender Freiheit eine der Nothwendigkeit entgegengesetzte Freiheit versteht (wie ich sie eben erläutert habe), so bin ich mit dieser Freiheit einverstanden, denn ich bin in der That der Meinung, daß sowohl unsere Freiheit wie die Gottes und der seligen Geister nicht blos des Zwanges, sondern auch der unbedingten Nothwendigkeit ledig ist, wenngleich sie nicht der Bestimmung und der Gewißheit ledig ist.[210])

Ich finde jedoch, daß es hier großer Vorsicht bedarf, um nicht auf eine Chimäre zu verfallen, die gegen die Principien des gesunden Menschenverstandes verstößt: dies würde aber das sein, was ich eine unbedingte oder das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit nenne, die einige unter der Freiheit verstehen, und die ich für chimärisch halte. Man muß nämlich beachten, daß jene Verknüpfung, von der ich oben sprach, zwar nicht unbedingt nothwendig, aber nichtsdestoweniger doch sicher wahr ist, und daß es im allgemeinen in allen Fällen, wo, alle Umstände zusammengenommen, die Wage der Ueberlegung auf der einen Seite mehr belastet ist als auf der andern, gewiß und untrüglich ist, daß jener Entschluß die Oberhand behalten wird. Gott oder der vollkommene Weise werden immer das erkannte Beste wählen, und wenn ein Entschluß nicht besser wäre als der andere, so würden sie keinen von beiden wählen. Bei den übrigen verständigen Substanzen werden oft die Leidenschaften die Stelle der Vernunft vertreten, und im Hinblick auf den Willen im allgemeinen wird man immer sagen können, daß die Wahl der stärksten Neigung folgt, worunter ich alles zusammenfasse, Leidenschaften wie wahre oder scheinbare Gründe.

Dessenungeachtet sehe ich, daß es Leute giebt, die sich einbilden, daß man sich bisweilen für die minder belastete Seite entscheide, daß Gott bisweilen alles in allem das minder Gute wähle, und daß der Mensch sich bisweilen

ohne Ursache und gegen alle Gründe, Neigungen und Leidenschaften entscheide, kurzum, daß man bisweilen eine Wahl treffe, ohne daß ein Grund vorhanden ist, der diese Wahl bestimmt. Eben dies aber halte ich für falsch und widersinnig, weil es eins der bedeutendsten Principien des gesunden Menschenverstandes ist, daß nichts ohne Ursache oder bestimmenden Grund geschieht. Wenn daher Gott eine Wahl trifft, so geschieht es nach dem Grunde des Besten, und wenn der Mensch wählt, so entscheidet er sich für die Seite, die den stärksten Eindruck auf ihn gemacht hat. Wenn er daher etwas wählt, was augenscheinlich weniger nützlich und angenehm ist, so wird es ihm andererseits doch das Angenehmere geworden sein, entweder aus Laune oder aus Hang zum Widerspruch und aus ähnlichen Gründen eines verdorbenen Sinns, die nichtsdestoweniger bestimmende Gründe sind, wenn sie auch immerhin keine triftigen sind. Ein Beispiel für das Gegentheil aber wird man niemals finden.

Wenn wir also auch eine auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit haben, die uns vor der Nothwendigkeit schützt, so haben wir doch nie eine das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit, die uns von den bestimmenden Gründen befreit: es giebt vielmehr immer etwas, was uns reizt und zur Wahl bestimmt, ohne daß es uns jedoch zwingen könnte. Und wie Gott immer unfehlbarer, aber nicht nothwendiger Weise (wenn nicht vermöge einer moralischen Nothwendigkeit) zum Besten bestimmt wird, so werden wir immer unfehlbarer, aber nicht nothwendiger Weise zu dem bestimmt, was den stärksten Eindruck auf uns macht; und da das Gegentheil keinen Widerspruch enthält, so war es weder nothwendig, noch wesentlich, daß Gott etwas erschuf, noch daß er diese Welt insbesondere erschuf, obgleich seine Weisheit und Güte ihn dazu bestimmt hat.

Dies hat Herr Bayle trotz seines Scharfsinns nicht zu

Genüge erwogen, als er meinte, daß ein ähnlicher Fall wie der mit dem Esel Buridans möglich wäre, und daß der Mensch auch unter Umständen von vollkommen gleichem Gewichte dennoch würde eine Wahl treffen können. Es muß nämlich bemerkt werden, daß der Fall eines vollkommenen Gleichgewichts chimärisch ist: er tritt niemals ein, da das Universum nicht in zwei durchaus gleiche und ähnliche Theile zerlegt oder zerschnitten werden kann. Das Universum ist nicht wie eine Ellipse oder ein anderes derartiges Oval, das mittelst der durch den Mittelpunkt gezogenen geraden Linie in zwei congruente Theile zerlegt werden kann. Das Universum hat keinen Mittelpunkt und seine Theile sind von unendlicher Mannigfaltigkeit — also wird nie der Fall eintreten, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich ist und gleichen Eindruck auf uns macht, und wenn wir auch nicht immer im Stande sind, aller der kleinen Eindrücke inne zu werden, die zur Bestimmung unseres Willens beitragen, so ist doch immer etwas vorhanden, das unsere Wahl zwischen zwei Widersprüchen bestimmt, ohne daß der Fall je auf beiden Seiten vollkommen gleich wäre.[211])

Wenn aber auch unsere Wahl ex datis*) immer nach allen innern Umständen zusammengenommen bestimmt ist und es für die Gegenwart nicht von uns abhängt, den Willen zu ändern, so bleibt doch nichtsdestoweniger wahr, daß wir über unser zukünftiges Wollen eine große Gewalt haben, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände richten und uns an gewisse Denkweisen gewöhnen. Auf diesem Wege vermögen wir uns daran zu gewöhnen, den Eindrücken besser zu widerstehen und die Vernunft mehr zur Geltung zu bringen, kurzum, können wir dazu beitragen, uns das wollen zu lassen, was sich gehört.[212])

Uebrigens habe ich an anderm Orte gezeigt, daß wir,

---

*) Aus den gegebenen Umständen.

die Dinge in einem gewissen metaphysischen Sinne genommen, uns immer in einer vollkommenen Selbstbestimmung befinden. Das, was man den Eindrücken der Außendinge zuschreibt, rührt einzig von den verworrenen Vorstellungen in uns her, die der Außenwelt entsprechen und uns in Folge der vorherbestimmten Harmonie, die das Verhältnis jeder Substanz zu allen übrigen begründet, von vorn herein verliehen werden mußten.

Wäre es richtig, mein Herr, daß unsere Sevenner Propheten sind, so würde diese Begebenheit meiner Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie keineswegs widerstreiten, sondern vielmehr derselben durchaus gemäß sein. Ich habe immer gesagt, daß die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht, und daß eine vollkommene Verknüpfung zwischen den Dingen besteht, so entfernt dieselben auch von einander sein mögen, so daß der, welcher scharfblickend genug wäre, eins im andern lesen könnte. Ich würde nicht einmal dem entgegentreten, der da vielleicht behaupten würde, daß es Weltkörper im Universum gäbe, wo die Prophezeiungen gewöhnlicher sind als auf unserer Erde, wie es vielleicht eine Welt giebt, wo die Hunde eine so gute Nase haben, daß sie das Wildpret auf tausend Meilen riechen, und wie es vielleicht auch Weltkörper giebt, wo es den Genien im ausgedehntern Maße als hier gestattet ist, sich in die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe zu mischen. Handelt es sich jedoch um die Beurtheilung dessen, was hier thatsächlich geschieht, so muß sich unser muthmaßliches Urtheil auf die hergebrachten Verhältnisse auf unserm Erdball stützen, wo diese Arten prophetischen Vorhersehens sehr selten sind. Man kann nicht darauf schwören, daß es überhaupt keine giebt, meines Erachtens aber kann man wetten, daß die, um welche es sich hier handelt, keine sind. Ein Grund, der mich am meisten bewegen könnte, sie günstig zu beurtheilen, würde das Urtheil des Herrn Fatio sein — aber man müßte

genau wissen, was er urtheilt, ohne es der Zeitung zu entnehmen. Hätten Sie selbst, mein Herr, mit der entsprechenden Aufmerksamkeit mit einem Edelmanne von zweitausend Pfund Einkommen verkehrt, der auf Griechisch, Lateinisch und Französisch prophezeit, obgleich er nur Englisch versteht, so würde freilich nichts dagegen einzuwenden sein[213]). Daher bitte ich Sie, mein Herr, mir über einen so interessanten und wichtigen Gegenstand nähere Aufklärung zu geben, und verbleibe, mein Herr, mit aller Ehrerbietung u. s. w.

Erläuterungen.

1 (S. 33). Nicolas Malebranche (1638—1715) war der bedeutendste Vertreter des von Arnold Geulinx begründeten Systems der Gelegenheitsursachen (systema causarum occasionalium) oder sogenannten Occasionalismus, dessen umfassender Begründung und Darstellung sein Hauptwerk: De la recherche de la vérité (Von der Erforschung der Wahrheit, 6 Bde., Paris 1673—74) gewidmet ist. Auf der Descartes'schen Unterscheidung von Seele und Körper als zweier verschiedener Substanzen fußend, erklärt Malebranche Gott für die alleinige wahre Ursache aller Bewegungen der Körper, während diese nur die gelegentliche Ursache abgeben, die den Urheber der Dinge bestimmt, bei dieser oder jener Gelegenheit gerade in dieser oder jener Weise zu wirken. Wenn daher eine Kugel z. B. in ihrem Laufe durch den Zusammenstoß mit einer andern diese in Bewegung setzt, so theilt sie derselben nicht etwa eine Kraft mit, die ihr innewohnte — denn sie besitzt eine solche Kraft durchaus nicht — sondern sie ist nur die gelegentliche Ursache, welche bewirkt, daß der göttliche Wille jener zweiten Kugel die Bewegung verleiht. So ist denn auch die menschliche Seele zwar aufs engste mit dem Körper verbunden, ihre Regungen werden aber nicht durch die Erschütterung der Gehirnfibern veranlaßt, sondern begleiten dieselben nur, und ebenso werden die Bewegungen des Körpers nicht etwa durch die Seele hervorgebracht, sondern das Wollen der Seele ist nur die gelegentliche Ursache, in Folge deren Gott den Körper zur Ausführung des Gewollten bestimmt, so daß also alle Handlungen auf unmittelbare Weise durch Gott bewirkt werden. Leibniz trat dieser Hypothese, die Gott nach seinem treffenden Ausdrucke „zu einem Deus ex machina erniedrigt", mit seinem die zahllosen Wunder der Occasionalisten auf ein einziges Riesenwunder reducirenden System der vorherbestimmten Harmonie entgegen, zu dessen Stützen das hier entwickelte Gesetz der Stetigkeit gehört. Wie nahe jedoch Leibniz im übrigen der Anschauungsweise Malebranches stand, verräth schon der Schlußparagraph des Briefes, der mit dem Satze: „Die Erkenntnis Gottes ist das Princip der Wissenschaften" (S. 37) dem Hauptsatze des frommen Schülers des Cartesius: daß wir alle Dinge in Gott schauen, bedenklich nahe kommt. Vgl. die Abhandlung XXV.

2 (S. 35). Nach der von Leibniz gegebenen Darstellung scheint es, als ob die Lehrsätze für die Ellipse ohne weitere Schwierigkeit auf die Parabel angewandt werden könnten. Das ist jedoch in Wahrheit nicht der Fall, vielmehr bedarf es dazu einer Umwandlung der Ellipsenformel mittelst der Differentialrechnung, die in diesem Falle um so schwieriger ist, da die Ellipsen-Achse als eine unendlich große Linie in die Rechnung eintritt. Auch bei den übrigen, hier berührten Fällen muß eine solche Modification der betreffenden Sätze durch Umrechnung der mathematischen Formeln stattfinden, was theils unthunlich sein dürfte, theils aber wenigstens mit so erheblichen Schwierigkeiten verknüpft ist, daß eben nur die Möglichkeit der Anwendung des Leibniz'schen Gesetzes zugegeben werden kann. Auf jeden Fall hat die Anwendbarkeit desselben nicht den Umfang, den Leibniz hier annimmt; vgl. Erl. 3.

Den Anlaß zur Auffindung des Gesetzes, wie es hier formulirt ist, hat augenscheinlich die schon 1676 von Leibniz entdeckte, wenn auch erst 1684 der Oeffentlichkeit übergebene Infinitesimalrechnung gegeben, die auf der unendlichen Theilbarkeit der stetigen Größen beruht, denn nur unter Voraussetzung dieser ist ein unmerkbarer allmählicher Uebergang aus einem Dinge oder Zustande in ein anderes möglich; der von Leibniz gebrauchte Ausdruck: „es hat seine Quelle im Unendlichen" (il a son origine de l'infini) muß daher von der Unendlichkeit der Theilbarkeit des Stetigen verstanden werden. Daraus erhellt auch, daß die hier bezüglich der Unterschiede im Gegebenen und im Gesuchten aufgestellte Regel (S. 34 oben) nicht das Gesetz der Stetigkeit selbst, sondern nur eine Consequenz desselben ist. Dem Gesetze selbst gab der Philosoph später eine weit größere als die übliche Ausdehnung, indem er im Anschluß an den alten metaphysischen Lehrsatz: in mundo non datur saltus (es giebt keinen Sprung in der Welt) eine stetige Stufenfolge im Seienden von Gott herab bis zum Nichts behauptete.

3 (S. 36). Die erörterten Gesetze sind die beiden ersten von den sieben, welche Descartes in den Principiis philosophiae (II, §. 46—52) für den Stoß harter Körper aufgestellt hat, die aber, da das Zurückprallen sich nur aus der Elasticität erklären läßt, nur vom Stoße elastischer Körper verstanden werden können. Leibniz wendet sich mit Recht gegen das zweite derselben, zeigt aber durch seine Ausführung zugleich, daß sein Gesetz in diesem Falle nicht zum Richtigen führt. Denn diesem zufolge müßte der Körper B, wäre seine Masse auch um viele tausend Mal größer als die Masse von C, dennoch immer zurückprallen, und der Fall einer Weiterbewegung in seiner ursprünglichen Richtung könnte überhaupt nicht eintreten. Das widerspricht aber der Erfahrung — der sicherste Beweis, daß der Geltungs-

bereich des Leibniz'schen Gesetzes weit geringer ist, als der Philosoph behauptet.

4 (S. 39). Corpuscular-Philosophie (von corpusculum Körperchen, der lateinischen Uebersetzung des griechischen ἄτομος) oder mechanische Philosophie nennt Leibniz die Lehre der Atomistiker, denen zufolge der Urstoff aus einer zahllosen Menge untheilbarer, an Gestalt, Größe und Schwere verschiedener Körperchen (Atome) bestand, durch deren zufällige Begegnung im Raume die gegenwärtige Welt entstand. Als Urheber dieser vorzüglich von Epikur ausgebildeten Lehre gilt Demokrit. Leibniz anerkannte die Untheilbarkeit der Atome nicht, weil nach ihm alles Körperliche ohne Ende theilbar ist, und ließ demgemäß seine Monaden nur aus Kräften bestehen, die weder eine räumliche Größe haben, noch eine Einwirkung auf einander äußern. Vgl. Erl. 15.

5 (S. 40). Schon in dieser ersten Skizze offenbart sich der Widerspruch, den das Leibniz'sche System bezüglich der Willensfreiheit enthält: denn wenn die mit Verstand ausgerüsteten Substanzen oder die Seelen nach ausdrücklicher Anordnung bei der ersten Schöpfung „das Gesetz der Aufeinanderfolge ihrer Verrichtungen und alles, was ihnen geschehen ist und geschehen wird" ein für alle Mal in sich tragen, und wenn die Einwirkung einer Substanz auf die andere „einzig in der vollkommenen gegenseitigen Uebereinstimmung besteht, der zufolge jede Substanz nach ihren eigenen Gesetzen mit dem zusammentrifft, was die übrigen verlangen", so ist es durchaus unbegreiflich, in wie weit es von uns abhängt, uns mit dem muthmaßlichen Willen Gottes in Uebereinstimmung zu bringen. Unsere Seele kann nicht anders denken und unser Körper nicht anders handeln, als Gott es von Ewigkeit her festgesetzt hat, von einem „Sichbemühen" kann daher in keiner Weise die Rede sein, da dies Bemühen ebenfalls eine Verrichtung der Substanz und als solche in der von Gott bestimmten Reihenfolge dieser Verrichtungen mit enthalten ist. Leibniz verneint also im Grunde genommen die Freiheit, da er aber das Wort nicht entbehren mochte, so legte er demselben einen Begriff unter, der die reine Verneinung des üblichen Begriffs ist. Vgl. Erl. 21 und Theodicee, 1. Bd., Erl. 115.

5a (S. 41). Unter unbedingter Kraft (force absolue) versteht Leibniz die gesammte überhaupt im Universum enthaltene Kraft, die nach ihm in die Richtung ertheilende (force directive) und in die bezügliche Kraft (force respective) zerfällt, wobei unter letzterer die Rückwirkung (réaction) oder das Mittlere zwischen dem Vermögen zu handeln und dem Handeln selbst (also der Druck) zu verstehen ist; vgl. Erl. 137. — Mit der „ewig dauernden Bewegung" ist das perpetuum mobile gemeint.

6 (S. 42). Die erwähnten Versuche über die Dynamik erschienen im April 1695 in den Actis Eruditorum unter dem Titel: Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis.

7 (S. 43). Formen (formae) nannten die Scholastiker die Urbilder der erschaffenen Dinge, die (nach Thomas von Aquino) schon vor den Dingen im Verstande Gottes existirten. Diese reinen Formen, die Leibniz zum Unterschiede von den Seelen constitutive nennt (§. 4), galten für das Princip der Formen der materiellen Dinge, an denen wieder die substantiellen Formen (formae substantiales) oder das Wesen von den accidentellen Formen (formae accidentales) oder dem Unwesentlichen unterschieden wurden. Da aber in diesen Formen oder Ideen schon die ganze Vielfältigkeit und Verflechtung im Bau und der Einrichtung des Seienden enthalten war, das man doch eben auf einfache Gesetze zurückgeführt haben wollte, so konnte diese Lehre Leibniz ebenso wenig befriedigen wie die Hypothese von den vier Vermögen der Seele, durch welche die Scholastiker die Sinnesoperationen und die Verstandesthätigkeit zu erklären suchten, denn auch für die Wirksamkeit dieser Vermögen fehlten die Gesetze, nach denen man verlangte.

8 (S. 43). Die Definition der körperlichen Substanz als einer ausgedehnten Masse und die Behauptung, die Thiere seien bloße Automaten, belebte, aber empfindungslose Maschinen (da sie sonst eine unsterbliche Seele haben müßten) sind bekannte Aufstellungen des Cartesius. — Die paradoxe Behauptung, der Begriff der Kraft gehöre zum Gebiet der Metaphysik, wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß Leibniz die Kraft hier als Streben seiner Monade von einer Vorstellung zur andern auffaßt und sie damit allerdings zu einem Gegenstande der Metaphysik macht.

9 (S. 44). John Bacon oder Baconthorp (gest. 1346) gehörte dem Karmeliterorden an und schrieb neben einem Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ein Werk Quaestiones quodlibetales, in welchem er vorzugsweise dem Commentar des Averroës zu den Aristotelischen Schriften folgte und demgemäß den Formen die Realität innerhalb der Einzeldinge zusprach. — Pierre Gassendi, von Bayle als der größte Gelehrte unter den Philosophen und der größte Philosoph unter den Gelehrten seiner Zeit bezeichnet, war 1592 zu Chantarsier in der Provence geboren, ward mit 19 Jahren Lehrer der Philosophie in Dijon, erhielt 1645 die Stelle eines Professors am College royal in Paris und starb dort i. J. 1655. Sein größtes Verdienst beruht auf dem noch heute in Ansehn stehenden Werken De vita, moribus et placitis Epicuri (1647) und Syntagma philosophiae Epicuri (1649), in denen er neben einer berichtigenden Darstellung des

Lebens und Charakters Epikurs zugleich eine gewissenhafte Entwicklung und Erläuterung der Lehre dieses Philosophen gab. Durch diese Schriften wurde die Aufmerksamkeit der Philosophen zuerst wieder auf die Atomlehre gelenkt, und man nannte daher die Physiker, welche der Wirbeltheorie Descartes' mit atomistischen Theorien entgegentraten, Gassendisten, ohne sie jedoch damit als Anhänger des (allerdings ebenfalls atomistischen) eignen Systems Gassendis bezeichnen zu wollen.

10 (S. 45). Der Ausdruck Species (espèce) bezeichnet hier nicht die Art (einer Gattung), sondern das die Art auszeichnende, eigenthümliche Merkmal, die specifische Eigenschaft.

11 (S. 46). Einzig die epochemachende Entdeckung der Samenthiere durch Ant. von Leeuwenhoek (1632—1723) veranlaßte Leibniz zu der hier entwickelten Fortbildung seines Systems bezüglich der Fortdauer der organisirten Körper, die uns heute sehr befremdlich erscheint, aber begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß man sich damals so zu sagen durch das Mikroskop blind guckte und im Samen des Pferdes schon das kleine Füllen, im Blütenstaub der Linde schon die kleine Linde erblickte. Johann Swammerdam (1637—1680), der Sohn eines Amsterdamer Apothekers, der in spätern Jahren zum Schwärmer wurde und zu den Anhängern der Bourignon gehörte, sowie Marcello Malpighi (1628—1693), der 1656 Professor der Medicin in Bologna und später Leibarzt Innocenz' XII. wurde, und Nicolaus Hartsoeker (1656—1725) vervollkommten diese Entdeckung nach der physikalischen Seite hin, während Pierre Sylvain Regis (1632 bis 1707) und Malebranche, der Verfasser der Erforschung der Wahrheit, dieselbe in ihre Speculationen verflochten.

12 (S. 47). Parmenides von Elea und sein Schüler Melissos von Samos lehrten allerdings, daß es kein Werden und Vergehen gebe — aber in einem ganz andern als dem Leibniz'schen Sinne. Sie faßten die Sinnenwelt überhaupt als täuschenden Schein auf, dem dem Einen wahren Seienden gegenüber nur die Bedeutung des Nicht-Seienden zukomme, das gar nicht erkannt werden könne. Von dieser Negation des Werdens oder der Veränderung ist aber Leibniz weit entfernt, er erkennt vielmehr die Veränderung durchaus als ein Seiendes an und legt also hier die Aussprüche der Eleaten ungefähr in derselben Weise zu seinen Gunsten aus, wie Chrysippos die Volksreligion zu Gunsten der stoischen Lehre umdeutete. — Der Verfasser der in §. 10 erwähnten Entretiens sur la pluralité des mondes ist Fontenelle (1657—1757).

13 (S. 48). Die „wirklich unendliche Anzahl" (nombre véritablement infini) von Organen in einer natürlichen Maschine ist ein offen-

barer Widerspruch: ein Endliches, wie es doch der organische Körper unstreitig ist, kann nie eine wahrhafte Unendlichkeit enthalten.

14 (S. 49). Giraud de Cordemoy (gest. 1684) ist sonst nur als durchaus getreuer Anhänger Descartes' bekannt. Durch seine Schrift: Le discernement de l'âme et du corps (1666), in der er die Behauptung aufstellte, der Einfluß des Willens auf die willkürlichen Bewegungen des Körpers sei durch die Gelegenheitsursachen bedingt, bahnte er übrigens bereits den Occasionalismus an.

15 (S. 49). Leibniz läßt nur die Substanzen für einfach gelten, bei denen eine weitere wirkliche Zerlegung unmöglich ist; die körperlichen Substanzen aber sind ohne Ende theilbar, bei der Theilung derselben kann sich also nie ein wirklich letzter Theil, ein wirklich Einfaches ergeben — folglich, sagt Leibniz, sind die stofflichen Atome des Demokrit gar keine Einheiten, wie man sie zur Erklärung der Bildung der Dinge braucht. Da nun aber alle Naturgegenstände sich durch die Analyse als Verbindungen verschiedenen Grades einer bestimmten Anzahl verschiedener, nicht weiter zerlegbarer Grundstoffe nachweisen lassen, während sich aus dem Dasein der zusammengesetzten Dinge kein Schluß auf das Dasein absolut einfacher Dinge ziehen läßt (s. Erl. 100), so ist nicht einzusehen, warum jene Grundstoffe, wenngleich die mechanische Theilung bei ihnen nicht zu Ende geführt werden kann, nicht als Einheiten sollten betrachtet werden dürfen, und weshalb man, wenn man eben ein System haben will, die Entstehung der gegenwärtigen Welt nicht der Begegnung und Verbindung der kleinsten Theilchen jener Elemente zuschreiben soll.

16 (S. 49). Der Ausdruck physischer Punkt bezeichnet die durch mechanische Theilung erreichbare kleinste räumliche Größe, die aber ihrer Kleinheit ungeachtet immer noch Körper und mithin theilbar bleibt, während der mathematische Punkt keine Dimension hat und also auch nicht getheilt werden kann, hingegen aber auch nur eine Eigenschaft (modalité) ist, aus der sich nichts Wirkliches ableiten läßt.

17 (S. 51). Dieser etwas weitschweifige und ungelenke Satz will besagen: Da die Vorstellungen in der Seele mit den Vorgängen außer der Seele in Zeit und Ort übereinstimmen, ohne daß eine Beeinflussung der Seele durch die Außendinge stattfindet, so müssen diese Vorstellungen in ihrer Art und Reihenfolge der Seele anerschaffen sein, und zwar jeder einzelnen Seele nach ihrem besondern Stand- oder Gesichtspunkte.

18 (S. 51). Augenscheinlich eine Anspielung auf Fénelon (1651 bis 1715), der diesen Ausdruck in einer seiner quietistischen Schriften gebraucht haben mag.

19 (S. 52). Die Hypothese der Lebensgeister findet sich bereits bei Bacon, ist dann aber hauptsächlich von Descartes ausgebildet worden. Nach dessen Traité sur les passions (§. 7) bilden sich die Lebensgeister im Gehirn aus den feinsten Theilen des Blutes als eine Art sehr feiner Luft (Aether), die sich theils in den Nerven mit großer Schnelligkeit vom Gehirn nach den Muskeln bewegt, theils in diesen letztern selbst ihren Sitz hat und die Bewegung derselben bewirkt, je nachdem die Seele oder auch ein äußerer Reiz sie dazu anregt. Ihrem Namen zum Trotz sind also die Lebensgeister durchaus körperlicher Natur, Quintessenzen des Blutes, mit dem zusammen sie die willkürliche oder unwillkürliche Streckung und Verkürzung der Muskeln bewirken, und so werden sie hier auch von Leibniz aufgefaßt.

20 (S. 52). Durch diesen Vergleich soll die innige Verbindung zwischen Seele und Körper charakterisirt werden: die Seele ist im Körper d. h. in jeder der Monaden, aus denen er besteht, wie die Einheit in der Menge d. h. in jeder der Einheiten, von denen diese gebildet wird. Dabei bleibt jedoch die Schwierigkeit, wie bei der Unräumlichkeit aller Monaden überhaupt von einer Gegenwart der einen in einer andern die Rede sein kann. Vielleicht enthält diese Stelle eine Reminiscenz an den Satz Malebranches, daß Gott der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper ist, und daß die Seelen unmittelbar mit Gott vereinigt sind; vgl. Nr. XXV.

21 (S. 53). Abgesehen davon, daß es wenig philosophisch ist, eine Hypothese durch Gründe der Moral zu stützen, wie Leibniz dies in §. 16 thut, kann auch der „vollkommenen Unabhängigkeit der Seele von dem Einflusse aller andern Geschöpfe" in dem Sinne, wie Leibniz dieselbe proclamirt, durchaus kein moralischer Werth zugestanden werden, weil diese Unabhängigkeit von vielen um den Preis der vollen und ganzen Abhängigkeit von einem erkauft ist. Wenn der Mensch nur ein Automat ist, wie Leibniz lehrt, so kann ihm weder Schuld noch Verdienst zugerechnet werden, und daher ist alles, was Leibniz über diesen Punkt vorbringt, entweder Inconsequenz oder Phrase.

22 (S. 54). Der gerühmte Beweis für das Dasein Gottes würde sich völlig im Cirkel drehen, denn erst muß man einen allmächtigen, allweisen und allwissenden Gott haben, um die vorherbestimmte Harmonie nur als möglich annehmen zu können.

23 (S. 54). D. h. in etwas weniger verwickelten Ausdrücken: Wenn man eine Reihenfolge (ordre) in den Beschlüssen Gottes annimmt, so muß die Substanz, welche einen höhern Werth hat und nach deren Thätigkeit daher die der übrigen Substanzen geregelt ward (also die Seele) als eine auf die andern einwirkende betrachtet werden; und

dies verträgt sich eben mit der gewöhnlichen Ausdrucksweise, wonach die Seele den Körper regiert.

24 (S. 54). Vgl. den ersten Satz des Briefes an Arnauld (S. 39): „Der Körper ist eine Anhäufung von Substanzen und nicht eine Substanz im eigentlichen Sinne."

25 (S. 55). Wie bereits im Briefe an Bayle (S. 36 unten) angedeutet ist, faßt Leibniz alle Körper als elastisch auf und leitet dementsprechend die Mittheilung der Bewegung beim Stoße nicht von einem Leiden oder Empfangen des gestoßenen Körpers, sondern aus der demselben innewohnenden Elasticität her.

26 (S. 55). Bewegung ist die zeitliche Veränderung der örtlichen Verhältnisse eines Dinges. Um also überhaupt von Bewegung reden zu können, muß das Ding im Raume sein oder einen Ort in demselben haben, ob es sich aber bewegt, kann immer nur im Hinblick auf ein zweites Ding entschieden werden, das als ruhend aufgefaßt wird, über dessen Zustand jedoch erst im Hinblick auf ein drittes entschieden werden kann, bei dem sich dann die nämliche Frage ohne Abschluß wiederholt. Daraus erhellt, daß es keine Bestimmung der absoluten Bewegung geben kann.

27 (S. 55). Alle Bewegung setzt die Existenz des Sichbewegenden im Raum und in der Zeit voraus (s. Erl. 26). Nach Leibniz sind jedoch Zeit und Raum nur Vorstellungen und demgemäß auch die Bewegung kein Seiendes, sondern ein Ideales, eine Art von Vorstellung. Die Anerkennung wirklicher Bewegungen in der Körperwelt ist daher ein Zugeständnis, das Leibniz der gewöhnlichen Anschauung von der Sache macht.

28 (S. 56). Beide zuerst im Journal des Savans veröffentlichten Briefe über die Frage der Theilbarkeit finden sich unter dem Titel: Extrait d'une lettre de Mr. Foucher, chanoine de Dijon, pour répondre à Mr. Leibniz sur quelques axiomes de philosophie und Réponse de Mr. Leibniz à l'extrait de la lettre de Mr. Foucher, chanoine de Dijon, insérée dans le journal du 16. mars bei Erdmann S. 116—118.

29 (S. 57). Diesem Punkte der Foucher'schen Kritik zufolge scheint es fast, als habe der Canonicus bei derselben weniger das Neue System als vielmehr vielleicht die zu Anfang seiner Abhandlung erwähnte, nicht weiter bekannte erste Mittheilung Leibnizens über dasselbe im Auge gehabt, denn Leibniz versucht im Neuen Systeme durchaus nicht, die Zustände der Seele (also auch der Thierseele) aus der Einrichtung des Körpers zu erklären, sondern behauptet ganz im Gegentheil, daß eine derartige Ableitung der Modificationen der Seele aus den Modificationen des Körpers unmöglich sei, da keine Einwir-

kung zwischen den beiden Substanzen bestehe. Damit wird aber der von Foucher an dieser Stelle erörterte Einwurf völlig haltlos. Vgl. Leibnizens Entgegnung auf S. 62 oben.

30 (S. 60). Gemeint sind mit dieser Bezeichnung die Mitglieder der von Arkesilaos (315—241 v. Chr.) gegründeten sogenannten mittlern Akademie, in der sich im Gegensatze zum Dogmatismus der von Platon ausgehenden ältern und der von Philon gestifteten neuern Akademie die skeptische Richtung geltend machte. — Simon Foucher (geb. 1644 zu Dijon, gest. zu Paris 1696) stand zu dieser Schule in demselben Verhältnis wie Gassendi (s. Erl. 9) zu Epikur: er war nicht nur durch seine beiden Werke: Histoire des Académiciens (1690) und Dissertation sur la recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes des Académiciens (1693) der Geschichtschreiber derselben geworden, sondern hatte auch den Skepticismus der Akademiker eingesogen und bemühte sich, denselben in der Philosophie zu erneuern. Von diesem Standpunkte aus bekämpfte er die Systeme Descartes' und Malebranches, wie hier die vorherbestimmte Harmonie Leibnizens, mit dem er in lebhaftem brieflichen Verkehre stand.

31 (S. 62). Diese Entgegnung ist keineswegs stichhaltig, denn einmal ist es für die vorherbestimmte Harmonie völlig gleichgiltig, ob sie „eine bewunderungswürdig schöne und ihres Urhebers würdige Sache" ist, da sich das nämliche von hundert andern und z. B. auch von der Hypothese Lockes, Gott habe dem Stoffe die Fähigkeit zu denken verliehen, behaupten läßt, und zweitens verstößt die Behauptung, man könne Gott nicht zu viel beilegen, offenbar gegen den in §. 13 des Neuen Systems aufgestellten Grundsatz (S. 50): „Zur Lösung von Problemen ist es nicht hinreichend, wenn man die allgemeine Ursache dazu verwendet und das herbeiholt, was man den Deus ex machina nennt. Denn wenn dies geschieht, ohne daß es eine andere Erklärung vermittelst der zweiten Ursache giebt, so ist das eigentlich nur ein Zurückgreifen auf die Wunder." Leibniz hat damit seinem Systeme selbst das Urtheil gesprochen.

Man beachte noch, daß Leibniz hier, und so fast überall, namentlich auch in der Theodicee, unter Schönheit immer nur die Zweckmäßigkeit versteht.

32 (S. 62). Leibniz sucht sich hier durch eine rein sophistische Wendung zu helfen, indem er das, was für die Dinge gilt, „die nicht umhin können, zu sein," zu Gunsten seiner Hypothese geltend macht, d. h. eines Dinges, das sehr wohl umhin kann, zu sein. Der gebrauchte Vergleich ist daher völlig unzutreffend, denn die Incommensurabilität der Seite und der Diagonale ist eine bewiesene und beweisbare Thatsache, die vorherbestimmte Harmonie aber eine unwahr-

scheinliche und höchst willkürliche Annahme, bei der die Frage: wozu nützt sie? durchaus berechtigt ist.

33 (S. 63). Das ist eben die Frage. Wäre der Inhalt der Gesetze für die Seele von Leibniz nachgewiesen worden, so wäre die vorherbestimmte Harmonie keine Hypothese mehr, sondern ein Ding, „das nicht umhin kann, zu sein" — gerade dieser Beweis aber ist nirgends von ihm erbracht worden.

34 (S. 63). Diese Antwort ist allerdings sehr leicht: mit dem angeblichen Willen und Fürgutbefinden Gottes lassen sich alle Schwierigkeiten spielend beseitigen — nur kann eine solche Methode nicht für philosophisch gelten. Ueberdies erlaubt sich Leibniz bei der Anwendung des Satzes: es giebt keine unnütze Substanz die nämliche Verdrehung des Sachverhalts, die schon in Erl. 32 besprochen worden. In der Wirklichkeit mag es allerdings keine unnütze Substanz geben, in der Leibniz'schen Hypothese jedoch sind die Körper durchaus unnütz und überflüssig, wie Foucher treffend dargelegt hat. Vgl. Erl. 36. 46.

35 (S. 63). Alle Freiheiten im Gebrauche der Ausdrücke zugestanden, kann doch nicht eingeräumt werden, daß nach dem Leibniz'schen Systeme in irgend einem Sinne gesagt werden könne: die Seele bewegt den Körper, d. h. sie ist in Folge der Gesetze der Harmonie die Ursache der Veränderungen im Körper. Denn nimmt man auch an, daß Gott die Körperwelt nach der Welt der Formen regulirt habe, so kann doch nie diese letztere als die Ursache der Veränderungen in der erstern betrachtet werden, so wenig wie die Uhr A, nach der eine andere Uhr B gestellt wird, die dann vermöge ihres eigenen Mechanismus ihre Bewegung fortführt und „in Folge der Gesetze der Harmonie" gleichzeitig mit A zwölf Uhr schlägt, als die Ursache dieses gleichzeitigen Zwölfuhrschlagens gelten kann. Ueberhaupt ist nicht einzusehen, was der Philosoph eigentlich mit der Wort-Spiegelfechterei bezweckt, denn es handelt sich in diesem Falle doch nicht um eine Verständlichmachung seines Systems, sondern um eine Vertheidigung desselben, bei der alle Ausdrücke im eigentlichsten Sinne genommen werden müssen.

36 (S. 64). Auch diese Ausführung ist vom Standpunkte des Leibniz'schen Systems aus unzutreffend, denn da die Seelenmonade in keiner Weise des Körpers bedarf, so ist der letztere allerdings überflüssig und unnütz, und wenn es trotzdem keinen Körper ohne Bewegung giebt, so beweist dieser Umstand eben gegen und nicht für das System der vorherbestimmten Harmonie. Vgl. Erl. 46.

37 (S. 65). Ausströmende Thätigkeit (action émanante) ist nur ein anderer Ausdruck für das, was Leibniz sonst Einwirkung einer Substanz auf eine andere nennt.

38 (S. 67). Wie aus der Leibniz'schen Darstellung ersichtlich, liegt diesem Gesetze die Regel vom Parallelogramm der Kräfte zu Grunde, durch welche sich die mittlere, einer angenommenen Richtung parallel laufende Bewegung verschiedener und nach verschiedenen Seiten laufender Bewegungen bestimmen läßt.

39 (S. 68). Dieser Schluß ist doppelt unzulässig, einmal weil Leibniz nicht bewiesen hat, daß nur diese drei Wege zur Bewirkung der Uebereinstimmung möglich sind, und sodann weil die Beweise gegen die Zulässigkeit der beiden ersten Wege nicht zureichen. So ist z. B. die Regulirung zweier Uhren durch die Kraft eines fließenden Wassers denkbar, das beide in Bewegung setzt und gleichmäßig ihren Gang regelt — das wäre aber weder eine „wechselseitige Einwirkung" noch eine „Beihilfe". Sodann kann man, wenn Leibniz den „Weg der Einwirkung" als unbegreiflich verwirft, mit demselben Rechte die vorherbestimmte Harmonie verwerfen, weil keine menschliche Phantasie im Stande ist, sich eine Vorstellung davon zu machen, und endlich darf man behaupten, daß der Deus ex machina der Occasionalisten um nichts thörichter ist als der Deus machinarum Leibnizens, s. Erl. 63. Einen stichhaltigen Beweis für die vorherbestimmte Harmonie liefert also dies argumentum ad ignorantiam nicht.

40 (S. 69). Unter diesen P r o b e n versteht Leibniz augenscheinlich automatische Kunstwerke, von denen eins der besten der damaligen Zeit, die zwischen 1547—1580 verfertigte Uhr des Straßburger Münsters, ihm gewiß aus eigener Anschauung bekannt war. Der Vergleich Gottes mit einem Automatenverfertiger und dessen weitere Durchführung ist übrigens so treffend und schneidend, daß selbst der witzigste Gegner der vorherbestimmten Harmonie keine zutreffendere Bezeichnung für die Seele hätte finden können als die, welche Leibniz selbst an andern Orten auf sie anwendet, indem er sie einen „g e i s t i g e n A u t o m a t e n" nennt.

41 (S. 69). Auch dieser Grund gegen den von den Occasionalisten angenommenen „Weg der beständigen Beihilfe des Schöpfers" ist von keinem Gewicht, weil man nicht einsieht, welche Fährlichkeit es im Gefolge haben würde, wenn viele Leute den Unterschied zwischen dem Körper und der Seele nicht für so thatsächlich hielten, wie Leibniz von demselben glaubt. Das Dogma von der Auferstehung des Fleisches begünstigt sogar eine derartige Auffassung.

42 (S. 70). Der berühmte Mathematiker, Physiker und Astronom C h r i s t i a n H u y g e n s v a n Z u y l i c h e m (geb. am 14. April 1629) war am 8. Juli 1695 im Haag gestorben. Sein Werk über die Bewegung der Pendeluhren: Horologium oscillatorium sive de motu pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae erschien 1673

in Paris, wo der Verfasser sich damals aufhielt und Leibnizens Lehrer in der Mathematik wurde (vgl. S. 12). Wie Leibniz an anderm Orte anführt (S. 124), war Huygens auch einer der ersten, die sich mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung befaßten — seine Abhandlung darüber: Tractatus de ratiociniis in aleae ludo findet sich in den von Fr. van Schooten herausgegebenen Exercitationes mathematicae (Lugduni Batav., 1657).

Diese Erwähnung des Huygens'schen Experimentes ist übrigens der einzige Zusatz, der die dritte Erläuterung von der zweiten unterscheidet. Einen Beweis für seine Hypothese liefert Leibniz auch hier nicht; vgl. Erl. 39.

43 (S. 73). S. Neues System über die Natur ꝛc. §. 14 (Nr. III, S. 51).

44 (S. 74). Nach dem damaligen Sprachgebrauche wurden die Occasionalisten kurzweg Cartesianer genannt, weil ihr System auf dem des Cartesius basirte.

45 (S. 76). D. h. im Neuen System und in der Zweiten Erläuterung des Neuen Systems, Nr. III und Nr. VI unserer Uebersetzung.

46 (S. 77). Auch hier verkennt Leibniz den Schwerpunkt dieses schon von Foucher (S. 58) vorgebrachten Einwurfs. Ueber das Wesen der Fiction als solcher können Foucher und Bayle unmöglich im Zweifel gewesen sein, sie betonten dieselbe also nur als schlagendste Illustration der sich aus der vorherbestimmten Harmonie ergebenden Ueberflüssigkeit der Körperwelt. Der Einwurf bezieht sich also gar nicht auf die thatsächliche Unmöglichkeit der Fiction, sondern darauf, daß die Körper sind, während nach der Leibniz'schen Hypothese kein Grund oder Zweck dieses Daseins angegeben werden kann. Nun könnte Leibniz allerdings geltend machen, daß die Vorstellungen der Seele erst durch das Sein der Körperwelt ihre gegenständliche Wahrheit erhalten, da aber die Seele völlig von den Körpern unabhängig ist, so ist diese gegenständliche Wahrheit ihrer Vorstellungen durchaus überflüssig und um so unbegreiflicher, da es nach Leibniz keine unnützen Substanzen geben kann. Vgl. Erl. 48.

47 (S. 78). Leibniz liebt es, Gesetzen, die nur für bestimmte Fälle bewiesen sind und Geltung haben, ohne weiteres auf andere Fälle zu übertragen, ohne sich auf einen Beweis einzulassen. So überträgt er hier das Gesetz der Beharrlichkeit, das nur für die räumlichen Verhältnisse eines Dinges und deren Veränderung gilt (s. Erl. 26), ohne weiteres auf alle Veränderungen überhaupt, um daraus den Wechsel in den Vorstellungen der Seele zu erklären, obschon weder

bei den Seelen noch bei den Vorstellungen von räumlichen Verhältnissen die Rede sein kann.

48 (S. 79). Wie schon in Erl. 46 dargethan worden, handelt es sich bei diesem Einwurfe gegen das System der vorherbestimmten Harmonie nicht um die Ursache der Uebereinstimmung zwischen den Bewegungen des Körpers und den Vorstellungen der Seele, sondern um den Grund derselben. Die Ursache ist der Beschluß Gottes, der Grund aber ist nach der Leibniz'schen Hypothese völlig unfindlich, denn danach könnten die Seelen ganz wohl ohne die Körper bestehen, ohne daß der Gottesstaat die geringste Einbuße erlitte. Einen grundlosen Beschluß Gottes anzunehmen ist aber unstatthaft, wie Leibniz selbst anerkennt, indem er begründet, weshalb Gott nicht jeder Monade so zu sagen eine eigene Welt geschaffen habe.

49 (S. 80). Schon nach dem von Leibniz aufgestellten Gesetze der Stetigkeit (s. Erl. 2) ist ein plötzlicher Uebergang von Lust in Schmerz unmöglich, völlig unbegreiflich aber wird derselbe, wenn wirklich die neue Vorstellung der Seelenmonade von der frühern abhängig ist, da der Uebergang in diesem Falle ein durch nichts motivirter Sprung von einem Extrem ins andere sein würde. S. Bayles zweite Kritik §. VI (Nr. X, S. 95 f.).

Die Ausdrücke Selbstbestimmung (spontanéité) und selbstbestimmt (spontané) sind augenscheinlich ohne Rücksicht auf ihre sonst übliche Bedeutung von Leibniz nur gewählt worden, um den Gegensatz seines Systems zum Systeme der Occasionalisten zu markiren, nach welchem die Verrichtungen der Seele in jedem Augenblicke von Gott hervorgebracht oder bestimmt (déterminé) werden. Selbstbestimmt heißt daher bei ihm eine Handlung, die aus dem eigenen Vermögen des Handelnden erfolgt, ohne daß ein Entschluß dazu erforderlich wäre, und Selbstbestimmung bezeichnet demgemäß bei ihm nur das Vermögen der Thätigkeit in Folge eigener innewohnender Kraft und ohne eine von außen kommende Veranlassung. In diesem Sinne kann natürlich auch einer einmal aufgezogenen und in Gang gesetzten Uhr während der Dauer ihrer Thätigkeit Selbstbestimmung zugesprochen werden. Dem Leibniz'schen Begriffe des Wortes spontanéité würde der Ausdruck Selbstthätigkeit (statt Selbstbestimmung) mehr entsprechen, dadurch fiele aber der Doppelsinn weg, der vielleicht sogar in der Absicht des Philosophen lag.

50 (S. 82). Das Gesetz der Gravitation, dessen Ausführung Leibniz nur durch Wunder für möglich hielt, gilt jetzt so allgemein für eine natürliche, auf dem Wesen der Dinge beruhende Sache, daß schon aus diesem Beispiele die Unzulänglichkeit der Leibniz'schen Definition des Wunders erhellt. Indem der Philosoph die Grenze des Begriffs

nach den Kräften der Geschöpfe oder der Natur der Dinge bestimmt, macht er sie von der Erkenntnis des Einzelnen abhängig und somit zweifelhaft, denn jene Kräfte sind weder völlig noch gleichmäßig bekannt, und die Grenze des Begriffs würde demnach von dem einen weiter, von dem andern enger gezogen werden, je nach dem Maße des Wissens der betreffenden Individuen. Die Unerklärlichkeit eines Vorgangs kann überhaupt nie Ursache sein, diesen Vorgang ein Wunder zu nennen, vielmehr fällt er erst dann in die Klasse derselben, wenn man ihm eine übernatürliche Ursache zu Grunde legt; daher können auch ganz natürliche Vorkommnisse unter den Begriff des Wunders gerathen, sobald man sie nämlich von einer übernatürlichen Ursache herleitet. Die Behauptung Bayles, das beständige Eingreifen Gottes zur Erzielung der Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper sei kein Wunder, ist demgemäß ebenfalls unzutreffend, denn dies Eingreifen gehört allerdings ins Gebiet des Uebernatürlichen. Diesen Grund konnte aber Leibniz dem Antagonisten nicht entgegenhalten, weil auch bei ihm die Ursache der Uebereinstimmung eine übernatürliche ist. Vgl. Erl. 58.

51 (S. 82). Hier treten zum ersten Male die petites perceptions, die **kleinen** oder **verworrenen Vorstellungen** auf, die in der weitern Ausbildung des Systems eine so bedeutende Rolle spielen. Aus dem Umstande, daß Leibniz diese Erweiterung seiner Lehre hier weder näher entwickelt, noch auch nur den Schatten eines Beweises dafür beizubringen sucht, läßt sich schließen, daß er selbst noch nicht hinlänglich mit derselben vertraut war, und daß einzig der Einwurf Bayles ihn auf diese Hypothese gebracht hat. Für eine wirkliche Beseitigung des Einwurfs kann dieselbe schon wegen des Mangels jedes Beweises nicht gelten, ganz abgesehen von den Bedenken, die sich im übrigen dagegen erheben lassen; s. Erl. 72.

52 (S. 83). Da die „eben gegebene Antwort" nichts weniger als überzeugend ist (s. Erl. 51), so ist natürlich auch diese kurze Abfertigung unzureichend. — Der in seiner Knappheit etwas dunkle Causalsatz soll besagen: Bei der Festsetzung der Folge der Vorstellungen der Seele hat Gott gleichzeitig alle Vorstellungen und Vorgänge in den übrigen Monaden des ganzen Universums berücksichtigt — daher umfaßt diese Folge das ganze Universum und kann nur von einem unendlichen Verstande übersehen werden.

53 (S. 84). Ein Bild von der hier beschriebenen Bewegung eines Körpers bietet die Mondbahn in ihrem Verhältnis zur Erdbahn, wie sie sich in den Handbüchern der Astronomie und einigen populären Atlanten dargestellt findet.

54 (S. 85). Gegen diese Ausführung macht **Bayle** (Zweite Kritik §. VIII) mit Recht geltend, daß es der Seele an Instrumen-

ten zur selbstbestimmten Veränderung der Vorstellungen fehle; s. Erl. 72.

55 (S. 85). Das Folgende bezieht sich auf die remarques F, G und I des Artikels Zenon d'Elée des Bayle'schen Dictionnaire, in denen Bayle die Begriffe der Ausdehnung und der Bewegung erörtert.

56 (S. 86). Ueber die Auffassung der Bewegung als Folge einer den Körpern innewohnenden Kraft vgl. Erl. 25.

57 (S. 87). Der Benedictiner François Lami oder Lamy (1636—1711), ein eifriger Cartesianer und Anhänger Malebranches, hatte im zweiten Bande seines Hauptwerkes: De la connaissance de soi-même (6 Bände, 1694—98) ebenfalls eine Kritik der vorherbestimmten Harmonie gegeben, der jedoch Leibniz erst weit später (1709) in der Antwort auf die Einwürfe des Pater Lami (s. Nr. XIII) eine Berücksichtigung zu Theil werden ließ. Wie es scheint, hat zuerst Lami den Ausdruck vorherbestimmte Harmonie (harmonie préétablie) in Aufnahme gebracht; bei Leibniz kommt derselbe zuerst in der Antwort an Foucher (Nr. V, S. 65) vor.

58 (S. 88). Bayle geht bei seiner Feststellung des Begriffs der Wunder vom occasionalistischen Standpunkte aus, wonach alles Geschehen nach bestimmten Gesetzen unmittelbar durch Gott bewirkt wird: sobald die göttliche Thätigkeit gegen diese Gesetze oder allgemeinen Regeln verfährt, geschieht nach Bayle ein Wunder. Dadurch wird aber die Grenze des Begriffs einestheils wie bei Leibniz von unserer unsichern und unvollständigen Kenntnis (jener allgemeinen Regeln) abhängig gemacht, und anderntheils viel zu eng gezogen, denn nach Bayle würde z. B. der Tod des Ananias und der Sapphira — beiläufig bemerkt, ein recht häßliches Wunder, das dem heiligen Petrus wenig Ehre macht — gar nicht zur Klasse der Wunder gehören, weil die göttliche Thätigkeit dabei durchaus innerhalb der Schranken der allgemeinen Regel wirkte. Vgl. Erl. 50.

59 (S. 89). Den Occasionalisten zufolge ist nämlich der Stoff vollkommen unvermögend zu jeder Thätigkeit, so daß Gott nicht bloß bei Gelegenheit die Bewegungen in ihm bewirken, sondern ihn auch fortwährend in seiner Substanz erhalten muß.

60 (S. 91). Dieser Einwurf beruht auf einem offenbaren Mißverständnis. Allerdings ist nach Leibniz der Körper ein Aggregat von Substanzen, deren jede ihr eigenes Princip der Thätigkeit besitzt; aber alle diese Substanzen oder Monaden sind zugleich völlig und durchaus unabhängig von einander, so daß keine die Thätigkeit der andern stören oder beeinflussen kann. Damit fällt der Bayle'sche Einwurf in Nichts zusammen.

61 (S. 97). Maschine hieß bei den Cartesianern gemäß ihrer

Anschauung von der vollkommenen Passivität des Stoffs der organische Körper.

62 (S. 103). Die Scholastiker suchten die physikalischen Erscheinungen auf die einfachste Weise durch die Annahme besonderer, den Körpern anhaftender Fähigkeiten oder Vermögen zu erklären und legten daher dem Stoffe zur Erklärung des Phänomens der Schwere eine besondere Schwerkraft bei, vermöge deren die Körper fortwährend dem Mittelpunkte zustreben. Leibniz verwarf zwar diese Hypothese, konnte sich aber doch nicht zur Anerkennung der Newton'schen Gravitationstheorie entschließen (vgl. S. 82 oben), wie denn überhaupt der Begriff der in die Ferne wirkenden Kräfte zu allen Zeiten auf Zweifler gestoßen ist. Wir citiren hier beispielsweise eine Auslassung von Johann Georg Tralles (1763—1822), die zugleich die richtigen Grundsätze für die Beurtheilung derartiger Hypothesen, und auch der Leibniz'schen, enthält. „Ich glaube an keine Hypothese," sagt Tralles, „wenn die Folgen sie nicht so unverwerflich machen, als die zusammengesetzten Erscheinungen der Bewegung himmlischer Körper die Kopernicanische. Ich bin weder Newtonianer noch Cartesianer, und wenn ich Newtons bewegende Kräfte der Planeten und Kometen Cartesius' Wirbeln vorziehe, so glaube ich deswegen noch nicht an Attraction. Wer wird wohl ein noch so schön gemaltes und getroffenes Porträt für den, den es vorstellt, nehmen. Ich sage, die himmlischen Körper bewegen sich so, als wenn sie von einer Centripetal- und Centrifugalkraft (nach der Erklärung, welche die reine Mechanik von solchen Kräften gibt) bewegt würden. Aber deswegen ist es noch nicht nothwendig so: denn wer schließt wohl vom Möglichsein aufs wirkliche Sein, vom Es kann so sein auf Also ist es so." (Mitgetheilt von Wolf, Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz, 1. Cyclus, S. 338).

63 (S. 105). Leibniz befindet sich in einer unantastbaren Stellung, wenn er auf Grund der göttlichen Allmacht die Möglichkeit der vorherbestimmten Harmonie behauptet, vergebens aber bemüht er sich, die Sache begreiflich und wahrscheinlich zu machen. Namentlich ist die Vergleichung des Universums mit einer Maschine, „die in jedem ihrer Theile aus einer wahrhaft unendlichen Anzahl von Federn zusammengesetzt ist", nach seiner Hypothese gar nicht zutreffend. Denn da keine von diesen Federn auch nur die geringste Einwirkung auf die andern äußert, sondern jede geradezu in die Luft arbeitet, so kann das Ganze nicht für eine Maschine, sondern muß vielmehr als eine „wahrhaft unendliche Anzahl" von Maschinen angesehen werden, die dabei jedoch mit größter Genauigkeit einander angepaßt und in Uebereinstimmung gebracht sind, als ob sie in Wirklichkeit beeinflussend in einander griffen.

Durch dies zwecklose Ineinandergreifen der Thätigkeit der Körper und Seelen gewinnt aber das Universum den Anstrich, als sei es die Ausgeburt einer tollen Laune, ungefähr in der Weise, als ob jemand eine Spinnmaschine, etwa einen Selfactor, anfertigte, die vollständig ihren Zweck erfüllte, bei der aber jede einzelne Spindel, jede einzelne Walze, jedes einzelne Rad u. s. w. durch eine besondere Kraft getrieben würde, die völlig unabhängig wäre von der treibenden Kraft jeder andern Spindel, Walze u. s. w. Ohne Zweifel und mit Recht würde man den Erbauer einer derartigen Maschine für einen ausgemachten Narren ansehen, wenn nicht gar als unzurechnungsfähigen Verschwender unter Curatel stellen. In gleicher Weise giebt auch die vorherbestimmte Harmonie anstatt einer hohen eine sehr thörichte Vorstellung von dem allweisen Schöpfer des Weltalls.

Zudem erscheint die ganze Hypothese durchaus unbegreiflich, wenn man erwägt, daß im Falle des Auseinandergehens jenes Selfactors (um das einmal gewählte Beispiel beizubehalten) jede Walze, Spindel, Rolle u. s. w. ohne oder mit Intervall — während dessen sie dann auf eigene Faust weiterdrehen müßte — in eine vielleicht toto genere verschiedene Maschine übergehen und sich selbstthätig der vielleicht ihrer ersten gerade entgegengesetzten Art von Bewegung anpassen soll, und dies in alle Ewigkeit fort. Denn da die stofflichen Substanzen in Folge der Ernährung und Ausscheidung nach und nach in tausend verschiedene organische Körper gelangen können und gelangen, so muß die Körpermonade sich nach einander der Thätigkeit ebenso vieler verschiedener Seelenmonaden anpassen — wie dies aber unabhängiger und selbstthätiger Weise vor sich gehen sollte, übersteigt jedes menschliche Begriffsvermögen.

64 (S. 106). Diese zu Ende geführte Theilung eines ins Unendliche Theilbaren ist ein handgreiflicher Widerspruch: die Theilbarkeit der Körper ist eben deshalb eine unendliche, weil die Theilung nie zu Ende geführt werden kann, da jeder Theil wieder ein Körper und mithin von neuem theilbar ist. Vgl. Erl. 132.

65 (S. 106). Entelechie (von ἐντελής vollkommen und ἔχειν haben) nannte Aristoteles die Seele als das Princip des Lebens und der Empfindung des Körpers. Leibniz bezeichnet mit diesem Worte seine Monaden.

66 (S. 108). Es ist dies eine der wenigen Stellen, in denen Leibniz sich unumwunden zum Determinismus bekennt. Bei der körperlichen Masse, räumt er ein, besteht gar keine Selbstbestimmung, und in der Entelechie ist sie eben nur in dem Sinne vorhanden, daß diese sich in völliger Unabhängigkeit von den Außendingen, aber in

völliger Abhängigkeit von dem ihr bei ihrer Erschaffung auferlegten umfassenden Gesetze bestimmt.

67 (S. 109). Auf diese Abweichung der Atome bei Epikur kommt Leibniz noch ausführlicher in der Theodicee B §. 320, 321 zurück.

68 (S. 109). Dieser Beweis würde nur dann für die vorherbestimmte Harmonie von Belang sein, wenn der Philosoph gleichzeitig gezeigt hätte, daß sich die Thätigkeit der Körper nicht blos nicht aus der Hypothese der Occasionalisten, sondern überhaupt aus keiner andern Hypothese als der seinen erklären lasse. Diesen Nachweis aber bleibt er schuldig.

69 (S. 109). Die Bildung der Körperwelt ist einer der dunkelsten Punkte der ganzen Lehre von den Monaden. Die Monaden sind durchaus unkörperlich und unräumlich — aus ihrer Zusammensetzung kann sich also nie ein körperliches Ding ergeben, so wenig wie aus der Aneinanderreihung von Nullen je eine Zahl oder aus der Anhäufung von Nichtsen je ein Etwas entstehen kann. Consequenter Weise hätte also Leibniz die Realität des Stoffes überhaupt läugnen müssen.

70 (S. 109). Von diesem Schlusse gilt dasselbe, was in Erl. 68 bezüglich der Tragweite des Beweises für die vorherbestimmte Harmonie aus der Thätigkeit der Körper bemerkt worden ist.

71 (S. 114). Dieser ganze Abschnitt besagt nichts weiter als: die Entelechien sind Spiegel oder Abbilder des Universums, und daher muß sich jede Veränderung in diesem in ihnen vorgestellt finden, vermöge der zusammengesetzten Kraft, die sie vom Schöpfer empfangen haben. Eine wirkliche Erklärung des plötzlichen Uebergangs von einer Vorstellung zu einer andern giebt Leibniz also auch hier nicht, vielmehr bleibt es nach wie vor unbegreiflich, wie die Seele Cäsars sich plötzlich zu einer Schmerzvorstellung zu bestimmen vermag, wenn der Körper von einer Nadel gestochen wird. Daß das Gesetz der Stetigkeit, wonach überhaupt nie ein plötzlicher Uebergang stattfindet, hier keine Anwendung hat, giebt der Philosoph selbst zu, indem er sagt: „Oft" (also nicht immer, und darin liegt eben die Schwierigkeit!) „ist von der Lust zum Schmerze nur ein Schritt." Vgl. Erl. 72.

72 (S. 116). In der That kann dieser Aufstellung bezüglich der verworrenen Vorstellungen, da die Selbstbeobachtung nicht den geringsten Anhalt gewährt, nichts weiter entgegengehalten werden als eben der Umstand, daß sie eine rein aus der Luft gegriffene Hypothese ist, die noch dazu die Schwierigkeit nicht eigentlich löst, sondern nur hinausschiebt. Denn angenommen, unter den neben einer deutlichen Vorstellung der Lust gleichzeitig in der Seele vorhandenen verworrenen Vorstellungen befinde sich auch die des Schmerzes, so bleibt es doch immer räthselhaft, warum die Monade im nächsten Augenblick in Ueber-

einstimmung mit dem Vorgange im Körper (dem Nadelstich) sich mit Vernachlässigung aller übrigen gerade dieser einen bestimmten Vorstellung zuwendet. Leibniz behauptet, es geschehe das, weil die Monade ein Spiegel des Universums sei — dieser Vergleich ist indessen unstatthaft, denn da die Monade durchaus keine Verbindung mit der Körperwelt hat, kann sie dieselbe auch nicht spiegelnd abbilden und wiedergeben. Die Behauptung Bayles, es fehle der Seele an den nöthigen Werkzeugen, um die selbstbestimmte Abwicklung ihrer Vorstellungen vorzunehmen, wird also durch die Hypothese der verworrenen Vorstellungen nicht widerlegt, und für Leibniz bleibt somit nur die Berufung auf die Allmacht Gottes übrig, der eben alle diese Modificationen der Seele vorherbestimmt hat. Dann fällt aber eben die Selbstbestimmung oder richtiger Selbstthätigkeit der Seele weg, um die es dem Philosophen hauptsächlich zu thun ist.

73 (S. 116). Die verworrenen Vorstellungen, will Leibniz sagen, unterscheiden das Geschöpf vom Schöpfer, der nur deutliche Vorstellungen hat: sie machen also unsere Unvollkommenheit aus. Ihren Grund aber haben dieselben in der Körperwelt, indem Gott nach den Vorgängen in dieser die Modificationen der Seele ordnete. Daher liegt auch der Grund für die Leidenschaften eigentlich in den Körpern oder (nach dem biblischen Ausdrucke) im Fleische, dessen Vorstellung Aufgabe der verworrenen Gedanken ist, und demnach dürfen die Leidenschaften mit Recht für „Störungen“ (perturbationes animi) angesehen werden.

74 (S. 118). Gemeint ist die gegen Regis gerichtete Abhandlung De ipsa natura, Nr. XVII unserer Uebersetzung.

75 (S. 121). Es handelt sich hier um den Ursprung des Uebels in der bestehenden Welt: die Manichäer leiteten dasselbe aus einem besondern Principe ab (vgl. Theodicee, 1. Bd., Erl. 7), die Origenisten dagegen ließen es aus dem Mißbrauch der Freiheit seitens der erschaffenen Seelen entspringen und suchten das Dogma von der unendlichen Güte Gottes dadurch zu retten, daß sie das Böse nicht für eine Substanz, sondern für eine Beschaffenheit in der Seele erklärten und die Ewigkeit der Höllenstrafen läugneten.

76 (S. 121). Man vergleiche zu diesem Abschnitte die Abhandlung Ueber die Natur an sich, Nr. XVII unserer Uebersetzung.

77 (S. 121). Leibniz erklärt hier nicht blos Zeit und Raum für Ordnungen d. h. für Beziehungsbegriffe, sondern macht auch die Ausdehnung zu einem solchen, während er sie an andern Stellen, und namentlich in seinen Briefen an Clarke, als reale Eigenschaft der Dinge anerkennt.

78 (S. 122). S. den Auszug aus einem Briefe an Bayle rc., Nr. I unserer Uebersetzung.

79 (S. 123). Bayle citirt im Artikel Zenon de Sidon (rem. D) allerdings eine Abhandlung über mathematische Fragen, die sich im Mai-Junihefte 1701 des sogenannten Journal de Trevoux findet, ohne indessen den Namen des Autors zu nennen; in den verschiedenen Katalogen der Leibniz'schen Schriften findet sich diese Abhandlung nicht angeführt.*) Die zweite mathematische Abhandlung erschien im November 1701 in dem genannten Journale unter dem Titel: Mémoire de Mr. Leibniz touchant son sentiment sur le Calcul différentiel.

80 (S. 123). Der Chevalier G. Br. de Meré, als Verfasser mehrerer philosophischer discours bekannt, bemühte sich im Interesse des Skepticismus bei Pascal die Ueberzeugung von der Gewißheit der mathematischen Wahrheiten zu erschüttern und behandelte diesen Gegenstand in einem — später in der Sammlung der Lettres de M. le chevalier de Meré veröffentlichten — Briefe, aber, wie Leibniz mit Grund bemerkt, weit mehr im Tone eines Weltmanns als in der Weise eines Philosophen.

81 (S. 124). Der Arzt Nicolaus Stenonis (eigentlich Stenson) war 1638 zu Kopenhagen geboren, trat 1669 zum Katholicismus über und starb 1686 zu Schwerin. Näheres über seine Bekehrung erzählt Leibniz in der Theodicee B §. 100. Ueber Swammerdam ist das Nöthige bereits in Erl. 11 bemerkt worden.

82 (S. 124). Meré bemerkt nämlich in dem Briefe an Pascal u. a.: „Sie wissen, daß ich in der Mathematik seltene Dinge entdeckt habe, von denen die gelehrtesten Alten nichts berichtet haben, und die die besten Mathematiker Europas in Erstaunen setzten: Sie selbst haben über meine Erfindung geschrieben, ebenso wie Herr Huygens, Herr Fermat und so manche andere, die dieselbe bewunderten. Daraus können Sie schließen, daß ich niemand anrathe, diese Wissenschaft zu verachten: und in der That kann dieselbe von Nutzen sein, sofern man ihr nicht zu sehr huldigt, denn gewöhnlich erscheint das, was man so sorgfältig darin sucht, unpraktisch und nutzlos, und die Zeit, die man darauf verwendet, könnte besser angewandt werden. Auch scheint mir, daß die Gründe, die man dieser Wissenschaft entnimmt, falls sie nur irgendwie dunkel sind, die daraus gezogenen Folgerungen sehr verdächtig machen müssen, besonders wenn, wie gesagt, Unendliches mit ins Spiel kommt." — Wie sich aus der weitern Darstellung Leibnizens ergiebt, ist Meré der Erfinder der Wahrscheinlichkeitsrechnung.

83 (S. 124). Johann Hudde war 1640 zu Amsterdam geboren

*) Es muß indessen bemerkt werden, daß uns die Gerhardt'sche Ausgabe der mathematischen Schriften Leibnizens bei dieser Nachsuchung nicht zu Gebote stand.

und starb dort 1704. Er gehörte zu den besten Mathematikern seiner Zeit, hat aber nur wenig Schriftliches veröffentlicht oder hinterlassen. Leibniz hatte ihn bei seiner Rückkehr nach Deutschland, die über England und Holland erfolgte, persönlich kennen gelernt.

84 (S. 125). Merś hatte unter anderm auch einen Discours des Agréments veröffentlicht, der 1693 in Amsterdam erschienen war.

85 (S. 126). Leibniz beschäftigte sich viel und angelegentlich mit der Erfindung einer allgemeinen Weltsprache und hatte schon um 1699 einen Grundriß des anzustrebenden Zieles in der Historia et commendatio linguae charactericae universalis gegeben. Auf diese Abhandlung scheint er hier hinzudeuten.

86 (S. 126). Der Pater Tournemine gehörte dem Jesuitenorden an und war einer der Herausgeber des Journal de Trevoux, einer philosophischen Revue, die unter dem Titel: Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux-arts von 1701—1703 in Trevoux herauskam. Die ersten Jahrgänge dieser Zeitschrift enthielten unter anderm auch die „Aufstellungen (conjectures)", die Leibniz hier erwähnt, und in denen Tournemine im Anschluß an die Leibniz'sche Hypothese eine neue Erklärung für das einmüthige Zusammenwirken des Körpers und der Seele zu geben suchte; s. Erl. 93. Später machte sich der ruhm- und herrschsüchtige Pater weniger vortheilhaft durch die Intriguen bekannt, durch welche er die Aufnahme Montesquieus in die Akademie zu hintertreiben suchte.

87 (S. 126). D. h. die Occasionalisten. S. Erl. 44.

88 (S. 127). Damit erkennt Leibniz selbst an, daß seiner Hypothese kein Grund für die Uebereinstimmung der Thätigkeit des Körpers und der Seele entnommen werden könne, daß also seine „Erklärung der Erscheinung" trotz all seiner Versicherungen des Gegentheils nichts anderes ist als eine willkürliche Annahme, die nur dann von Bedeutung sein würde, wenn sich alle Einzelheiten der Erscheinung auf zwanglose Weise daraus erklären ließen, was eben nicht der Fall ist.

89 (S. 127). Da die unkörperlichen Dinge keine Ausdehnung haben, können sie auch in keiner Beziehung zum Raume stehen, und daher kann nicht einmal vergleichsweise vom Orte oder der Gegenwart eines Geistes die Rede sein. Vgl. Erl. 198.

90 (S. 127). Eine eingehende Erörterung haben die hier berührten Punkte in der Theodicee gefunden, s. Theodicee, 1. Bd., A §. 54, 55 und Erl. 80. 81.

91 (S. 128). Diese Reclamation bezieht sich auf den berüchtigten Streit zwischen Leibniz und Newton über die Priorität der Erfindung der Infinitesimal-Rechnung. Leibniz hatte auf eine ihn des Plagiats beschuldigende Darstellung der Angelegenheit in den Nouvelles de la

république des lettres eine Berichtigung eingesandt, die auch in diesem Journale zum Abdruck kam. Dadurch aufmerksam gemacht, brachte dann auch das Journal de Trevoux eine Berichtigung des von ihm auszugsweise mitgetheilten Angriffs auf Leibniz unter dem Titel: Lettre de M. Leibniz sur quelques faits qui le regardent, mal expliqués dans l'éloge de M. Bernoulli im Märzhefte des Jahrgangs 1707.

92 (S. 128). D. h. das Journal des Savans, das 1665 von dem Parlamentsrathe de Sallo ins Leben gerufen worden war.

93 (S. 129). Die Aufstellungen Tournemines bilden nur eine Variante des Leibniz'schen Systems. Wie der Erfinder der vorherbestimmten Harmonie bestreitet auch Tournemine jede Beeinflussung der Seele durch die Körperwelt, läßt aber — und eben darin besteht nach ihm „die wirkliche und physische Verbindung" zwischen Leib und Seele — dann im Gegensatze zu Leibniz den Körper völlig von der Seele abhängig sein und bestimmt werden. Da indessen auch bei ihm diese letztere eine absolut einfache und rein geistige Substanz ist, so bleibt es räthselhaft, auf welchem Wege jene Einwirkung auf den stofflichen, aus vielen Theilen zusammengesetzten Körper vor sich gehen soll, und die Tournemine'sche Hypothese erscheint daher von vorn herein nicht weniger dunkel und unwahrscheinlich als die Leibniz'sche.

94 (S. 129). S. Erl. 91.

95 (S. 131). Verworren nennt Leibniz, wie später noch näher erörtert werden wird, die klaren Vorstellungen, bei denen die Merkmale, welche zur Unterscheidung der Sache von andern dienen, nicht einzeln aufgezählt werden können; daher ist ihm z. B. das aus der Ferne vernommene Brausen des Meeres eine verworrene Vorstellung, weil es durch das Rauschen vieler Wellen hervorgebracht wird, deren einzelne Antheile an dem verursachten Geräusch sich nicht feststellen lassen; s. Erl. 115. Diese verworrenen Vorstellungen nun spiegeln die Körperwelt ab und entspringen in der Seele ohne deren Wissen und Wollen: ihnen gegenüber ist daher die Seele nicht frei, während sie frei ist bei allen den Handlungen, bei denen sie deutliche Vorstellungen hat. Allerdings steht diese Behauptung im Widerspruch mit der angenommenen unwandelbaren Bestimmtheit der Reihenfolge der Vorstellungen in der Seele, Leibniz hatte sich indessen dermaßen in sein System hineingelebt, daß ihm dieser Widerspruch niemals zum Bewußtsein kam.

96 (S. 132). Die Grenzbestimmung, die Leibniz an dieser Stelle zwischen den Begriffen des Natürlichen und des Nothwendigen vornimmt, ist wenig haltbar, denn eben das, was in seinem Sinne einer Sache angemessen ist, ist ihr auch wesentlich und kann nicht geändert werden. Ist es z. B. einem Baume natürlich oder angemessen

zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Verhältnissen sein Laub zu wechseln, so ist dieser Wechsel ihm wesentlich, und sein Ausbleiben würde dem Begriff widersprechen, den wir von jenem Baume haben: ein verdorrter Baum ist so wenig ein Baum, wie ein todter Mensch ein Mensch ist. Ebenso ist es den Bösen nicht blos natürlich, daß sie böse handeln, sondern wesentlich — handelten sie nicht böse, so wären sie überhaupt keine Bösen. Das Gesetz der Ordnung schließt also im Bereiche seiner Wirksamkeit allerdings die Freiheit aus, und ist die Seele diesem Gesetze unterworfen, wie Leibniz annimmt, so kann von einer Freiheit bei ihren Entschlüssen nicht die Rede sein, vielmehr sind dieselben diesenfalls nothwendige Folgen der vorhergehenden Vorstellungen, wobei die Nothwendigkeit uns nur deshalb verborgen bleibt, weil wir nicht die ganze Reihe jener vorhergehenden Vorstellungen zu überblicken vermögen. Vgl. Theodicee, 1. Bd., Erl. 23. 37.

97 (S. 132). Zur Zeit der Abfassung der Antwort an Lami war Leibniz bereits mit der Ausarbeitung der Theodicee beschäftigt: daher erklärt es sich, daß er hier nicht mehr streng an der vorherbestimmten Harmonie festhält, sondern die Freiheit ganz im gewöhnlichen Sinne nimmt. Denn wenn die vorherbestimmte Harmonie zur Zeit des Sündenfalls bestand, so mußte, da die Seele keinen Einfluß auf den Körper hat, der Körper der Eva von vorn herein so eingerichtet sein, wie es zum Apfelessen nöthig ist; wäre nun aber die Seele Evas bei diesem Entschlusse wirklich frei gewesen, so hätte Gott denselben nicht vorhersehen können (s. Theodicee, 1. Bd., Erl. 111. 113. 120) und also auch die Bewegungen des Körpers nicht danach anzuordnen vermocht. Leibniz ist daher genöthigt, sein System bei Seite zu schieben und sowohl die Freiheit im gewöhnlichen Sinne wie die gegenseitige Beeinflussung zwischen Körper und Seele anzuerkennen: denn die Verderbtheit der Seele durch den Sündenfall kann nur dadurch erklärt werden, daß man dem Leibniz'schen Systeme gemäß annimmt, Gott habe jede Seele von vorn herein so eingerichtet, daß sie sich vom Augenblick des Sündenfalls ab dem Bösen zuneigte — dann erscheint aber die vorherbestimmte Harmonie in einem für die göttliche Güte und Weisheit sehr bedenklichen Lichte; oder man muß annehmen (wie dies Leibniz in der Theodicee B §. 112 wirklich thut), die Verderbtheit sei eine natürliche Folge des Apfelessens — das ist aber ohne den Einfluß des Körpers auf die Seele nicht möglich. Vgl. Erl. 103.

98 (S. 135). Bezüglich dieses Punktes vergleiche man die Abhandlung Ueber die Natur an sich, Nr. XVII unserer Uebersetzung. — Der „sehr verrufene neuere Autor" ist natürlich Spinoza.

99 (S. 137). Ueber diese Bestimmung des Begriffs der Wunder ist das Nöthige bereits in Erl. 50 und 58 bemerkt worden.

100 (S. 138). Wie bereits im Neuen System ausführlich entwickelt worden, betrachtet Leibniz alle Körper als zusammengesetzt, weil sie ins Unendliche theilbar sind und also durch Theilung keine wirkliche Einheit bei ihnen erlangt werden kann. Aus diesem Grunde sollen seine Monaden unkörperlicher Natur sein — dann ist aber wieder nicht zu begreifen, wie aus der Anhäufung derselben die körperlichen Dinge hervorgehen können; s. Erl. 69. Ueberdem ist der Beweis für das Dasein absolut einfacher Dinge aus dem Dasein der zusammengesetzten Dinge nicht möglich, weil einfach und zusammengesetzt durchaus relative Begriffe sind. So ist z. B. das Wasser in Bezug auf eine Limonade ein Einfaches, und erst mittelst Experimentes läßt sich feststellen, daß es dem Sauer- und Wasserstoff gegenüber ein Zusammengesetztes ist. Bei diesen Elementen erreicht nun allerdings die wirkliche Theilung durch menschliche oder natürliche Kraft ein Ende, damit ist aber noch keineswegs festgestellt, ob hier auch die Theilbarkeit ein Ende habe, und deshalb können diese Elemente nicht als absolut, sondern immer nur als relativ einfach gelten, d. h. einfach in Bezug auf die Verbindungen, die aus ihnen gebildet werden. Daraus erhellt aber, daß es überhaupt unmöglich ist, aus dem Dasein der zusammengesetzten Dinge die Nothwendigkeit des Daseins absolut einfacher Dinge zu beweisen, wie Leibniz dies hier und später in der Monadologie versucht. Seine Monaden sind vielmehr ganz wie die Atome der Gassendisten reine Annahmen, über deren Einfachheit oder Untheilbarkeit sich nichts ausmachen läßt. Vgl. Erl. 122.

101 (S. 138). Da alle diese Aufstellungen über die Beschaffenheit der Monade Folgerungen aus der angenommenen, aber nicht erweisbaren Einfachheit derselben sind, so können sie natürlich ebenfalls nur für Hypothesen gelten. Ueberdies würde aber mit der Untheilbarkeit der Monade doch deren Unvergänglichkeit noch nicht bewiesen sein, denn wenn auch ein Vergehen durch Theilung bei einem untheilbaren Dinge unmöglich ist, so ist damit doch nicht die Möglichkeit eines Vergehens durch eine stetige Abnahme des Grades der Realität ausgeschlossen, wie eine solche bei der Kraft stattfindet. Gerade bei der Monade dürfte man ein derartiges Vergehenmit um so größerem Rechte annehmen, da Leibniz selbst im Neuen System (§. 2) das Wesen derselben in die Kraft gesetzt hat, und da das, was er hier Begehrungstriebe (appétitions) und in der Theodicee Hinneigungen (tendances) nennt, eben diese Kraft unter einem andern Namen ist.

102 (S. 138). Schon aus Leibnizens eigenen Worten, daß die Winkel von den Linien gebildet werden, ergiebt sich, daß diese Winkel sich nicht in dem gedachten Punkte befinden können, und daß also der Vergleich einen thatsächlichen Irrthum enthält.

103 (S. 139). Dieser §. 3 bietet eine erhebliche Abweichung von den Aufstellungen im Neuen Systeme. Diesem zufolge ist jede Einwirkung der Seele auf den Körper und umgekehrt ausgeschlossen, hier dagegen soll die Seelen- oder Central-Monade ein lebender Spiegel sein, der die Außendinge je nach den Erregungen, welche der Körper von ihnen erleidet, und je nach ihrem Gesichts- oder Standpunkte abspiegelt; die Harmonie aber, die nach dem Neuen Systeme eine von Gott ein für alle Mal festgesetzte Uebereinstimmung der Veränderungen des Körpers mit den Veränderungen der Seele und umgekehrt ist, soll nun in der Uebereinstimmung der Reihe der Endzwecke mit der Reihe der bewirkenden Ursachen bestehen. Einerseits ist aber, wie schon in Erl. 72 bemerkt worden, eine derartige Abspieglung ohne eine Einwirkung des Körpers auf die Seele undenkbar, und andererseits enthält, von der Unvereinbarkeit der auf Endzwecke gerichteten Thätigkeit der Seele mit der Vorherbestimmtheit aller ihrer Vorstellungen abgesehen, die Uebereinstimmung der Reihe der Endzwecke, nach denen die Seele handelt, mit der Reihe der bewirkenden Ursachen, durch welche die Bewegungen der Körper geregelt werden, einen Widerspruch: der Endzweck oder das Ziel ist nämlich die Vorstellung eines Dinges oder einer Handlung, die durch die Bewegungen des Körpers in Wirklichkeit umgesetzt werden soll, die Zweckthätigkeit der Seele setzt also immer eine Einwirkung derselben auf den Körper voraus, vermittelst welcher die Bewegungen desselben im Gegensatze zu den mechanischen Gesetzen der Schwere, der Trägheit u. s. w. geregelt werden — mit andern Worten: die Zweckthätigkeit der Seele bewirkt eine Durchbrechung der Reihe der rein mechanischen Bewegungen des Körpers, und wo keine solche Durchbrechung stattfindet, wie z. B. bei den sogenannten automatischen Bewegungen, kann von einer Zweckthätigkeit der Seele nicht die Rede sein. Die Uebereinstimmung zwischen dem Systeme der Endzwecke, durch welche die Vorstellungen der Seele bestimmt werden, und dem Systeme der bewirkenden Ursachen, durch welche der Körper in einer zur Erreichung jener Endzwecke geeigneten Weise bewegt wird, ohne daß eine Einwirkung zwischen Körper und Seele stattfände, ist demnach völlig unfaßlich.

Eine weitere Schwierigkeit ergiebt sich aus der Unkörperlichkeit der Monaden. „Alles in der Natur ist angefüllt," sagt Leibniz (d. h. es giebt keinen leeren Raum), „in Folge dieser Angefülltheit aber ist alles mit einander verknüpft und wirkt jeder Körper je nach der Entfernung auf jeden andern Körper ein, und deshalb stellt jede Monade vermittelst einer innern Thätigkeit das Universum nach ihrem Gesichtspunkte vor". Nun sind aber nach dem Neuen Systeme die Monaden nur metaphysische Punkte — es ist daher ein völliges Mysterium,

auf welche Weise die Anfüllung des Raumes von ihnen bewirkt wird. Dazu kommt noch, daß der Raum nach Leibniz überhaupt keine Realität besitzt, sondern nur die Ordnung der möglichen gleichzeitigen Dinge (s. S. 121) oder, wie er an anderer Stelle sagt, nihil aliud praeciso quam ordo existendi ist. Dann kann aber weder von einer Entfernung der (aus den punktuellen Monaden gebildeten) Körper von einander, noch von einem Gesichts- oder Standpunkte (point de vue) der Monaden gesprochen werden, da dieser doch örtlich sein müßte und hier allerdings auch von Leibniz als örtlich aufgefaßt wird.

104 (S. 140). Es ist bemerkenswerth, daß der Philosoph hier die weitere Ableitung seiner Sätze gänzlich unterläßt und sich mit einfachen Aufstellungen begnügt, die in keiner Weise aus dem Begriffe der Monade bewiesen werden können. Vor allem aber erhellt aus dieser Stelle, daß er hier eine wirkliche Abhängigkeit der Central-Monaden oder eine Beeinflussung derselben durch die Körper annimmt: die Vorstellungen der Seele sollen in Bezug auf ihre Deutlichkeit von den Organen des Körpers abhängig sein und demgemäß die Stufe, welche die Monaden in der Reihe der Geschöpfe einnimmt, durch ihren besondern Körper bestimmt werden. Giebt man nun auch die in §. 6 auseinandergesetzte Präformation der Leiber zu, so kann doch die Entwicklung und Entfaltung des Körpers immer nur durch Hinzutritt oder Abgang neuer Monaden geschehen, von deren mehr oder minder guter Beschaffenheit dann die Deutlichkeit der Vorstellungen der mit diesem Körper verbundenen Seelenmonade und deren Rang abhängt. Danach würde also z. B. die Seelen-Monade eines Rückenmarkkranken, dem verschiedene Organe abwechselnd und zeitweise den Dienst versagen, beständig auf der Stufenleiter der Geschöpfe hin- und hersteigen müssen — eine Annahme, die, wenn man dabei eine Einwirkung des Körpers auf die Seele ausschließt und dies beständig mit der Degradation abwechselnde Avancement einzig aus einer göttlichen Vorherbestimmung ableitet, völlig unfaßlich erscheint.

105 (S. 142). Auch die Akte der Selbstbetrachtung (actes réflexifs) sind unvereinbar mit der vorherbestimmten Harmonie, denn danach muß in der Seele genau nach der vorherbestimmten Ordnung eine Vorstellung auf die andere folgen ohne Rücksicht auf die logische Verknüpfung derselben, etwa wie in einem Panorama mit beweglichen Bildern ein Bild auf das andere folgt, ohne daß es von uns abhängt, ob diese Bilder einen Zusammenhang haben oder nicht. Haben sie einen solchen, so haben sie ihn nur auf Veranstaltung des Verfertigers des Panoramas — und ebenso kann auch die logische Verknüpfung der Vorstellungen in der vorherbestimmten Harmonie nur als ein Werk Gottes, nicht aber als eine Folge der Thätigkeit der Monade aufgefaßt werden.

106 (S. 143). In Erl. 104 ist bereits darauf hingedeutet worden, daß die Präformation der organischen Körper die schon an sich verwickelte vorherbestimmte Harmonie nur noch verwickelter macht, ohne daß etwas dadurch erklärt würde. Augenscheinlich ist Leibniz durch die angenommene Unvergänglichkeit seiner Monaden auf diese Hypothese geführt worden, da nun aber auch die unorganischen Körper aus Monaden bestehen, so ist schwer begreiflich, warum nicht auch sie präformirt sind, und warum z. B. nicht auch die „Ursache des Tages" (s. §. 5, S. 141) ebenfalls unvergänglich sein soll. — Eine andere Schwierigkeit fließt aus der Behauptung her, die Seelen der menschlichen Samenthierchen seien nicht von vorn herein mit Vernunft begabt, sondern erhielten dieselbe erst bei der Empfängnis — denn nun entsteht die Frage: von wem und auf welchem Wege erhalten diese Thierchen die Vernunft? Empfangen sie dieselbe durch den Akt der Zeugung, so ist das eine unerklärliche Einwirkung des Körpers auf die Seele, die nach dem Leibniz'schen Systeme überhaupt nicht stattfinden kann; empfangen sie sie aber gelegentlich der Zeugung geradenwegs von Gott, so ist das ein unmittelbares Eingreifen Gottes, gerade wie die Occasionalisten es annehmen. Vgl. Erl. 162.

107 (S. 143). Das Princip des zureichenden Grundes ist von Leibniz am ausführlichsten in der Theodicee B. §. 44 und Anhang III. §. 14 entwickelt worden. Wie schon aus der hier von demselben gemachten Anwendung (s. §. 8) hervorgeht, ist es kein anderes als das Gesetz der Causalität und besitzt als solches durchaus nicht die umfassende Giltigkeit, die Leibniz ihm beilegt. S. Theodicee, 1. Bd., Erl. 115.

108 (S. 144). Es ist dies der sogenannte kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, bei dem aus dem Dasein des Zufälligen auf das Dasein eines Nothwendigen geschlossen wird, weshalb Leibniz ihn auch argumentum a contingentia mundi nennt. Betreffs der Unzulänglichkeit desselben s. Theodicee, 1. Bd., Erl. 98. Die hier gebrauchte Form des Beweises: vom Bewegten auf ein erstes Bewegendes, ist im Anschluß an Aristoteles bereits von Thomas von Aquino aufgestellt worden.

109 (S. 144). Für die nothwendigen Eigenschaften der ersten Substanz bringt Leibniz keine Beweise bei, sondern beschränkt sich auf eine Ableitung der Gerechtigkeit aus der Weisheit und der Güte. Schon in der Theodicee (B. §. 179) hatte er in gleicher Weise gesagt: La justice est comprise dans la bonté du sage und an die Spitze seiner Definitiones ethicae stellte er den Satz: Justitia est charitas sapientis — indessen ist durchaus kein Grund vorhanden, die Eigenschaft der Gerechtigkeit nicht für eben so ursprünglich zu halten wie die

übrigen göttlichen Eigenschaften, denn da diese sämmtlich absolut sind, so kann keine die andere beschränken nnd also auch keine aus der andern abgeleitet werden. Bekanntlich findet sich diese Ableitung der Gerechtigkeit aus der Güte und der Weisheit auch in Rousseaus berühmter Profession de foi du vicaire savoyard.

110 (S. 145). Bezüglich der These von der besten Welt vergleiche man Theodicee, 1. Bd., Erl. 99.

111 (S. 145). Vgl. S. 41 und Erl. 5a.

112 (S. 146). Wegen des Princips der Angemessenheit vergleiche man Theodicee, 1. Bd., Erl. 23.

113 (S. 146). Dieser Schluß ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie Leibniz ihn hinstellt: daraus, daß Gott die Seelen aus Gründen der Weisheit und der Güte geschaffen und auf die möglichst beste Weise eingerichtet hat, folgt noch keineswegs, daß er ihnen auch ewige Dauer verliehen hat. Könnten nicht vielmehr gerade Gründe der Güte und Weisheit ihn bestimmen, wenigstens die Seelen der Bösen wieder zu vernichten?

114 (S. 146). Und da die Deutlichkeit der Vorstellungen von der Einrichtung der Organe der Monade abhängig ist (s. S. 140 oben), so wird demnach der Grad der Vollkommenheit der Seele durch den Grad der Vollkommenheit des Körpers bestimmt, mag dies nun unmittelbar durch eine Einwirkung oder mittelbar in Folge der Rücksicht geschehen, die Gott bei Festsetzung der Reihenfolge der Vorstellungen der Seelenmonade auf den Körper nimmt. Leibniz verfällt also hier gerade in die Consequenz des psychologischen Influxismus, der er durch Aufstellung des Neuen Systems zu entgehen suchte. — Unter Vorstellungen höhern Grades (perceptions relevées) sind die angemessenen (adäquaten) und die anschaulichen (intuitiven) Vorstellungen zu verstehen; s. die Betrachtungen über die Erkenntnis 2c., Nr. XXIII der vorliegenden Uebersetzung, und Theodicee, 1. Bd., Erl. 80.

115 (S. 147). Leibniz übersieht bei diesem Beispiele eins: daß nämlich die Vorstellung des Meergebrauses aus zahllosen Erschütterungen des Trommelfells entsteht, daß sie aber dessenungeachtet nicht etwa aus den einzelnen Vorstellungen der Töne der einzelnen Wellen besteht, sondern ein einziges Ganzes, eben die Vorstellung des Brausens, bildet; er verwechselt also hier den Inhalt der Vorstellung mit deren Ursache. Diese Vorstellung ist vollkommen klar, denn man vermag sie in ihrer Ganzheit sehr wohl von jeder andern Vorstellung zu unterscheiden. Von den verworrenen Vorstellungen aber, welche die Seele besitzen soll, haben wir durchaus keine Kenntnis: sie sind nichts anderes als eine kühne Hypothese, deren Möglichkeit ohne die Annahme eines gegenseitigen Einflusses der Monaden auf einander

kaum denkbar ist, die aber bei Annahme eines solchen völlig überflüssig wird.

116 (S. 147). Eine solche Thätigkeit der Seele ist undenkbar, wenn dieselbe nicht aus sich heraus kann und nicht auf den Körper zu wirken vermag, denn alsdann ist es ihr unmöglich, das pondere, mensura, numero Gefundene aus der bloßen Vorstellung in Wirklichkeit umzusetzen.

117 (S. 149). Dieser neue Versuch Leibnizens, seiner Hypothese von den kleinen oder verworrenen Vorstellungen einigen Halt zu geben, widerlegt sich schon dadurch, daß danach ein Musikstück uns eine um so größere Lust gewähren müßte, je deutlicher wir jeden einzelnen Ton jedes einzelnen Instrumentes von jedem andern Tone zu unterscheiden vermöchten. Wie bei dem in Erl. 115 besprochenen Beispiele übersieht er auch hier, daß nicht die Vorstellung jedes einzelnen Tones gesondert in die Seele eintritt, sondern daß alle diese Töne zusammen nur eine einzige Vorstellung erzeugen, die ein Gefühl der Lust zu verleihen vermag.

118 (S. 150). Wenn, wie in Erl. 100 zu zeigen versucht wurde, das Dasein des Zusammengesetzten kein Argument für die Nothwendigkeit des Daseins des absolut Einfachen abgiebt, so kommt natürlich auch die hier aus der unbedingten Einfachheit gefolgerte Unräumlichkeit der Monade als nicht erwiesen und erweisbar in Wegfall.

119 (S. 151). Bei der Unkörperlichkeit der Monade ist allerdings das Eintreten eines Räumlichen in dieselbe nicht denkbar. Da aber die Monade *in ihrem Innern* Begehrungstriebe und Vorstellungen enthält, so ist die Möglichkeit des Eintretens *unräumlicher* Dinge in dies Innere keineswegs ausgeschlossen, denn in diesem Falle ersetzen die Triebe und Vorstellungen die Theile, zwischen denen eine Veränderung stattfinden kann.

120 (S. 152). Es ist dies das sogenannte *Princip des Nichtzuunterscheidenden* (principium indiscernibilium) oder der Individuation, das Leibniz im fünften Briefe an Clarke (§. 21, Erdmann S. 765) folgendermaßen entwickelt: „Ich folgere aus dem Princip des zureichenden Grundes unter anderm, daß es in der Natur nicht zwei wirkliche Dinge giebt, die gar nicht unterschieden werden könnten, denn wenn es deren gäbe, so würden Gott und die Natur ohne Grund handeln, wenn sie das eine anders behandelten als das andere, und demnach bringt Gott nicht zwei vollkommen gleiche und ähnliche Theile des Stoffes hervor."

121 (S. 152). *Specification* (specificatio) bezeichnete bei den Scholastikern die Veränderung der Gestalt einer Sache, weil dieselbe durch die Umgestaltung gewissermaßen zu einer neuen Art (species)

der Dinge wird, wie wenn z. B. die Raupe durch die Metamorphose zum Schmetterling wird.

122 (S. 152). Die §§. 12, 13 zeigen, daß auch die Monade kein *absolut* Einfaches ist: sie enthält nicht blos ein Streben oder Begehren (s. §. 15), sondern auch ein „Einzelnes der Veränderung" (détail de ce qui change), d. h. eine Mehrheit von Vorstellungen, die man *in Gedanken* sehr wohl von einander trennen kann. Demnach ist also auch bei der Monade eine *Theilbarkeit* vorhanden, und wenn Leibniz dagegen einwendet, daß diese Theilbarkeit nicht verwirklicht d. h. keine *thatsächliche Theilung* stattfinden kann, so ist darauf zu erwidern, daß auch bei den Körpern die wirkliche Theilung eine Grenze hat und darüber hinaus ebenfalls nur in Gedanken vorgenommen werden kann. Daraus erhellt, daß auch die Monaden nur relativ einfach sind, d. h. einfach in Bezug auf die aus ihnen zusammengesetzten Dinge, zusammengesetzt aber in Bezug auf ihre Eigenschaften, das Begehren und das Vorstellen, die ihr Wesen ausmachen.

123 (S. 153). In der Entgegnung auf die zweite Kritik Bayles erwidert Leibniz auf den Einwurf, daß die Seele behufs Vornahme der Veränderung ihrer Vorstellungen die Folge derselben deutlich kennen müsse: „*es reicht hin, daß sie dieselben in ihre verworrenen Gedanken eingeschlossen besitzt*" (s. S. 115). Hier behauptet er nun, es finde ein *Begehren* in der Seele statt — wie ist aber ein solches denkbar und möglich, wenn ihr die Kenntnis des Begehrten mangelt? Der Uebergang von einer Vorstellung zur andern wird also auch durch den Begehrungstrieb nicht erklärt.

124 (S. 154). Mit *Selbstgenügsamkeit* (suffisance) oder genauer *Selbstgenugheit* bezeichnet hier Leibniz das, was er im Neuen System *Selbstbestimmung* (spontanéité) nennt, d. h. die von jeder äußern Beeinflussung freie Thätigkeit der Seele. Dieser Begriff der Selbstgenügsamkeit deckt sich jedoch nicht mit dem des griechischen *αὐτάρκεια*, denn nach Epikur und den Stoikern führt die Autarkie nicht zur Thätigkeit, sondern vielmehr zur *Ruhe* (*ἀταραξία*) und zur Lust in der Ruhe (*ἡδονὴ καταστηματική*), während die Leibniz'sche Selbstgenugheit mit dem Schmerze und dem Affecte verträglich ist.

125 (S. 155). Dieser Beweis für das Dasein der verworrenen oder kleinen Vorstellungen unter Umständen, wo man sich ihrer durchaus nicht bewußt ist, würde nur dann stichhaltig sein, wenn Leibniz zuvor dargethan hätte, daß wirklich jeder gegenwärtige Zustand der Monade eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, und daß eine Vorstellung immer nur aus einer Vorstellung entspringen kann.

126 (S. 159). Die *Zweckursache* einer Handlung (cause finale)

ist die Vorstellung eines Zieles, das durch diese Handlung, welche die **bewirkende Ursache** (cause efficiente) bildet, erreicht oder verwirklicht wird. Die Zweckursachen sind aber ebenso wenig mit der vorherbestimmten Harmonie verträglich wie die Acte der Selbstbetrachtung: s. Erl. 103, 105.

127 (S. 160). Das **Wirkliche in der Möglichkeit** bezeichnet hier die dem Seienden entsprechenden Wesentlichkeiten in der Vorstellung eines Dinges. Die Scholastiker unterschieden nämlich zwischen einer formalen (d. h. denkbaren) und einer realen (d. h. thatsächlichen) Möglichkeit. Die **formale Möglichkeit** stand allen Dingen zu, deren Inhalt keinen Widerspruch in sich trägt (Pegasus), die **reale Möglichkeit** nur denen, welche wirklich zum Dasein gelangen (Pferd). Alles real Mögliche muß demnach auch formal möglich sein, nicht aber umgekehrt, denn die Vorstellung eines formal möglichen Dinges kann sehr wohl Wesentlichkeiten umfassen, die dem Seienden nicht entsprechen. So enthält z. B. die Vorstellung des Pegasus die Wesentlichkeit der Flügel, die sich in der Wirklichkeit am Pferdekörper nicht finden; der Pferdekörper aber ist real möglich, und in sofern ist — nach der Leibniz'schen Ausdrucksweise — in der formalen Möglichkeit des Pegasus Wirkliches enthalten.

128 (S. 162). Es sind dies höchst gewaltsame und nahezu unverständliche Verrenkungen der Begriffe **Handeln** und **Leiden**, zu denen Leibniz wohl einzig durch das Bestreben veranlaßt wurde, seine Hypothese einigermaßen mit der gewöhnlichen Auffassungs- und Ausdrucksweise in Einklang zu bringen. Das klare Verständnis seines Systems wird durch diese Verdrehungen nichts weniger als gefördert.

129 (S. 163). Diese Erklärung der verschiedenen Auffassungen des Universums seitens der Monaden paßt weder zur vorherbestimmten Harmonie (s. §. 7, S. 151: „Die Monaden haben keine Fenster!"), noch läßt sie sich mit der Leibniz'schen Auffassung des Raumes als einer bloßen „Ordnung der gleichzeitig seienden Dinge" (S. 121) vereinen, denn ist der Raum eine bloße Vorstellung, so kann natürlich nicht von „verschiedenen Ansichten je nach den verschiedenen Gesichtspunkten" die Rede sein, da in diesem Falle ein verschiedener Gesichtspunkt d. h. eine verschiedene Stellung oder Oertlichkeit der Monaden rein unmöglich wäre. Vgl. Erl. 130.

130 (S. 164). Leibniz spricht hier ganz ausdrücklich von einer **Nähe** der Dinge in Bezug auf die Monaden — es muß daher zweifelhaft bleiben, ob er zur Zeit der Abfassung der Monadologie (1714) von der Idealität des Raumes in dem Maße überzeugt war, wie diese Ueberzeugung im Briefwechsel mit Clarke zu Tage tritt. Freilich gehört es zu den wenig empfehlenswerthen Eigenheiten der eklektischen

Gelegenheitsphilosophie Leibnizens, daß in derselben manche bedeutende Aufstellungen je nach Bedürfnis bei Seite geschoben oder aber mit allem Nachdruck geltend gemacht werden, je nachdem sie eben mit der gerade behandelten Frage in Widerstreit oder in Harmonie stehen.

131 (S. 165). Diese Ausführungen in den §§. 61 62 stehen in offenbarem und directem Widerspruch mit dem ersten Grundsatze des Systems der vorherbestimmten Harmonie, denn danach findet zwischen den Monaden kein Verkehr und keine Verbindung irgend welcher Art statt, während Leibniz hier offenbar einen solchen annimmt.

132 (S. 166). Auf den Widerspruch, der in dem Begriffe der wirklichen Getheiltheit eines ins Unendliche Theilbaren liegt, ist bereits in Erl. 64 hingewiesen worden.

133 (S. 168). Augenscheinlich nimmt Leibniz die uranfängliche Verbindung jeder Seele mit einem organischen Körper nur deshalb an, um eine Rechtfertigung für das Dasein der Körper zu gewinnen, für das sich in der vorherbestimmten Harmonie absolut kein Grund ausfindig machen läßt.

134 (S. 173). Alles in allem hebt auch die Monadologie die Bedenken nicht, die sich von vorn herein gegen das System der vorherbestimmten Harmonie geltend machen, obschon der Philosoph ersichtlich bestrebt gewesen ist, alle seine Sätze a priori zu begründen. Namentlich bleiben zwei Haupteinwände bestehen, nämlich

1. daß die vorherbestimmte Harmonie keine wirkliche Erklärung der Verbindung zwischen Leib und Seele giebt, sondern einfach die Ursache für die Uebereinstimmung der Thätigkeit beider in Gott verlegt und somit den Inhalt der Erscheinungen nicht auf einfachere Principien zurückführt, sondern ihn nur in seiner ganzen Verschlungenheit einer höhern Substanz zuschiebt; und

2. daß der Grundbegriff des ganzen Systems, die Monade, eine reine, unbewiesene und unbeweisbare Hypothese ist (vgl. Erl. 100, 101, 118).

Man kann daher die vorherbestimmte Harmonie wohl als möglich zugeben, ganz entschieden aber muß bestritten werden, daß der Beweis für ihre Wirklichkeit oder auch nur Wahrscheinlichkeit erbracht worden sei, wie Leibniz in §. 59 (S. 163) behauptet.

135 (S. 174). Der Ausdruck erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) ist ebenfalls dem Aristoteles entlehnt, der damit die Metaphysik als Wissenschaft der obersten Principien, Gründe und Ursachen des Seins bezeichnete zum Unterschiede von der zweiten Philosophie (δευτέρα φιλοσοφία) oder Physik. Durch Descartes' Meditationes de prima philosophia war in jener Zeit der Ausdruck besonders stereotyp geworden.

136 (S. 175). Die erwähnte Schrift Descartes' ist jedenfalls der Anhang zu den Meditationes, in welchem Descartes das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von ihrem Körper in mathematischer Form darzuthun versuchte. Dieser Anhang wurde nämlich in der That auf Anrathen einiger Freunde hinzugefügt, deren Einwürfe gegen die Meditationes Marin Mersenne (1583—1647) gesammelt und dem Philosophen übermittelt hatte.

137 (S. 176). Dies „Mittlere zwischen dem Vermögen zu handeln und dem Handeln selbst" (inter facultatem agendi actionemque ipsam) ist das, was Leibniz als das Wesen seiner Monade bezeichnet und im Neuen Systeme Kraft (force), in der Theodicee Hinneigung (tendance), in der Monadologie Begehren (appétit) oder Begehrungstrieb (appétition) nennt. Daher fällt dies Mittlere nach Leibniz in das Gebiet der Metaphysik (Neues System §. 3), während es in Wahrheit, wie aus dem Beispiele des gespannten Bogens erhellt, als Druck, also wirkende Kraft, in die Physik gehört. An andern Stellen (s. z. B. Princip. d. Natur u. d. Gnade §. 11) bezeichnet Leibniz es auch als „bezügliche Kraft" (force réflexive). Vgl. Erl. 5a.

138 (S. 176). Wie schon mehrfach erwähnt, bestritt Leibniz die von Newton entdeckte Gravitation und leitete die Anziehung ähnlich wie Descartes aus der Bewegung eines durch das Universum vertheilten Aethers ab. Es erklärt sich dies daraus, daß Newton selbst noch über die Anziehung in die Ferne zweifelhaft war und die Ursache derselben in seiner Philosophia naturalis dahingestellt sein ließ. Auch in der Neuzeit haben sich von Neuem Bedenken gegen den Begriff der in die Ferne wirkenden Kraft erhoben, und man sucht die Attraction neuerdings aus dem Stoße des Lichtäthers zu erklären.

139 (S. 177). Johann Christoph Sturm, geb. 1635 zu Neuburg, gest. 1703 als Professor der Mathematik und Physik zu Altorf, gehörte neben Clauberg und Rhegenius zu den bedeutendsten Anhängern der cartesianischen Philosophie in Deutschland. Leibniz gedenkt seiner allenthalben in Ausdrücken der höchsten Achtung.

140 (S. 178). Ueber das hylarchische (d. h. den Stoff beherrschende, von ὕλη Stoff und ἄρχειν herrschen) Princip hat sich Morus (1614—1687) besonders im Scholion zum 13. Kapitel seines Enchiridion metaphysicum (Opp. t. I, p. 222 seqq.) ausgesprochen. Er nennt es dort auch den Spiritus naturae (Naturgeist) und versteht darunter das Princip der Bewegung und der Sympathie der Dinge und Wesen, also ungefähr das nämliche, was von den Alchemisten, denen Morus so vieles entlehnte, als Archäus bezeichnet ward. Vgl. Erl. 156.

141 (S. 179). Ueber diese berüchtigte Definition der Bewegung

im ersten Kapitel des dritten Buches der Aristotelischen Physik, um deren wahre Bedeutung Hermolaus Barbarus sogar den Teufel befragt haben soll, spricht sich Leibniz bestimmter in den Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand aus. „Die Definition des Aristoteles," sagt er dort (Liv. III, ch. 4, §. 9), „ist nicht so widersinnig, wie man meint, weil das griechische κινησις bei ihm nicht das bezeichnete, was wir Bewegung nennen, sondern das, was wir durch das Wort Veränderung ausdrücken würden, woher es dann kommt, daß er eine so abstracte und metaphysische Definition von demselben giebt, während das, was wir Bewegung nennen, bei ihm φορὰ (latio) heißt und zu den Arten der Veränderung gehört." — In der That bezeichnet κίνησις bei den alten Naturphilosophen nicht blos die Bewegung im eigentlichen Sinne (φορά), sondern auch die Veränderung überhaupt (μεταβολή), das Entstehen und Vergehen und den Wechsel in Größe und Qualität.

142 (S. 179). Boyle hatte schon vor Leibniz in seiner Dissertatio de intestinis motibus particularum solidorum quiescentium die Lehre von der absoluten Ruhe der Körper auf das Entschiedenste und mit schlagenden Gründen bekämpft.

143 (S. 180). Descartes hatte nämlich das Product aus der bewegten Masse und der Geschwindigkeit (K = mg) als Maß der Kraft bezeichnet — dies Maß gilt aber nur für die Kraft, die sich im Stoße geltend macht. Leibniz stellte dem gegenüber die Formel $K = mg^2$ auf (d. h. die Kraft ist gleich dem Producte aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit), die aber wieder nur für die sogenannte lebendige d. h. einem stetigen Widerstand entgegenarbeitende Kraft gilt. Da von keiner Seite auf diesen Unterschied hingewiesen wurde, so entspann sich über die Abschätzung der Kraft ein lebhafter Streit zwischen den Cartesianern und den Leibnizianern, der bis weit in das achtzehnte Jahrhundert hinein währte.

144 (S. 181). Die Dioptrica nova Molineux's, lange Zeit das bedeutendste Werk über Optik, war 1692 in London erschienen.

145 (S. 184). Gemeint ist der Occasionalismus.

146 (S. 185). S. 1. Mos. 1, 28—30.

147 (S. 186). Durch diese Umkehrung des Satzes von der Thätigkeit der Substanz sucht Leibniz einen logischen Beweis für seine Definition der Substanz als einer „thätigen Kraft" zu erlangen. Da aber dabei die Hauptsache, eben die Thätigkeit der Substanz, ohne weiteres vorausgesetzt wird, so beruht dieser Umkehrungsschluß auf einer petitio principii, die ihm jedes Gewicht raubt. — Ueber den Begriff des Unterliegenden vgl. Theodicee, 1. Bd., Erl. 81.

148 (S. 187). Robert Fludd (Robertus Fluddus, Robertus de Fluctibus), geb. zu Milgate in Kent 1574, gest. zu London 1637, war bei seinem Studium der Medicin auch mit den Schriften des Paracelsus bekannt geworden und verpflanzte zuerst die theosophische Naturphilosophie desselben nach England. In der Philosophia Mosaica (Goudae, 1638), seinem letzten Werke, erscheint Gott als das alleinige bewegende oder belebende Princip der Dinge, von dem alle Kraft auf den Stoff ausströmt, um, verdichtend und verdünnend als Haß und Liebe, Licht und Finsternis wirkend, schließlich in der Weltseele Sympathie und Antipathie mit einander zu vereinen und damit durch die durch die Ausströmung erzeugte Differenzirung wieder zur Einheit zurückzukehren. — Louis de la Forge gehörte zu den persönlichen Freunden Descartes' und wandte dessen Lehre auf die Psychologie an, wobei er in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele als Vorläufer Malebranches erscheint, indem er den Körper nur als die gelegentliche Ursache der Entstehung von Gedanken auffaßt, die eigentliche Hervorbringung derselben aber Gott zuschreibt. Ueber Cordemoy und Malebranche vgl. Erl. 14 und 1.

149 (S. 190). Es hat fast den Anschein, als ob Leibniz mit diesem Scheinbeweise für die innewohnende Kraft nur den Scharfsinn seiner Gegner auf die Probe stellen wolle, denn das Fortfahren des Körpers in der einmal empfangenen Bewegung ist doch, wie er selbst anerkennt, nichts anderes als ein Beharren in der einmal begonnenen Veränderung — weshalb dies aber kein Zustand (modificatio) des ersten Stoffs sein soll, bleibt um so zweifelhafter, da die von Leibniz diesem ersten Stoffe beigelegte „passive Kraft zum Widerstande" (vis passiva resistendi) nicht blos vollständig ausreicht, um dies Beharren zu erklären, sondern sich auch nur dadurch von der „thätigen Kraft" unterscheidet, daß sie die Ruhe, diese dagegen die Bewegung festhält. Die Thätigkeit beider Kräfte ist also die nämliche und demnach kein Grund vorhanden, da beide sich im Stoffe finden, sie überhaupt für verschieden zu erklären.

150 (S. 190). Die Abhandlung De ipsa natura ist frühestens 1697, mindestens also zwei Jahre nach dem Neuen System niedergeschrieben worden, es muß daher nach den bestimmten Erklärungen, welche der Philosoph in §. 3 und 11 des Neuen Systems über die Unkörperlichkeit der Monade abgiebt, nicht wenig befremden, dieselbe hier plötzlich als eine aus Kraft und Stoff bestehende eine Substanz erklärt und diese Erklärung weiter unten sogar durch den schlagenden Grund erhärtet zu finden, „daß das Stetige nicht aus Punkten zusammengesetzt werden könne." Es leidet wohl keinen Zweifel, daß dies die ursprüngliche Auffassung Leibnizens war, und daß

erst das Bestreben, zu „wirklichen Einheiten“ zu gelangen, ihn dazu führte, den Stoff von der Monade auszuschließen.

151 (S. 191). Diese Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Stoff kommt allenthalben bei Leibniz vor, vgl. z. B. bei Erdmann die SS. 436. 440. 456. 463 u. s. w. Unter erstem Stoff (materia prima) versteht er das rein passive Element der vollständigen Substanz, die „passive Kraft zum Widerstande“, die durch die Masse repräsentirt wird und jeder Entelechie wesentlich ist, da sie dieselbe zur vollständigen Substanz oder Monade ergänzt; unter dem zweiten Stoff (materia secunda) aber versteht er die Masse an sich, die aus unzähligen vollständigen Substanzen zusammengesetzt ist, von denen jede wieder ihren ersten Stoff und ihre Entelechie besitzt: aus diesem Grunde erklärt er hier den zweiten Stoff für eine vollständige Substanz (substantia completa). Später kam er jedoch davon zurück. „Der erste und reine Stoff“, erklärt er 1715 in einem Briefe an Remond de Montmort (Erdmann p. 736), „ohne die mit ihm verbundenen Seelen oder Lebensprincipien betrachtet, ist rein passiv und auch, streng genommen, keine Substanz, sondern etwas Unvollständiges. Auch der zweite Stoff, wie z. B. der Körper, ist keine Substanz, aber aus einem andern Grunde, nämlich deshalb, weil er eine Anhäufung von mehreren Substanzen ist, gleichwie ein Teich voll Fische oder eine Heerde Schafe; und demzufolge ist er, was man ein Unum per accidens nennt, mit einem Worte: eine Erscheinung. Eine wahrhafte Substanz dagegen, wie z. B. ein Thier, ist aus einer unstofflichen Seele und einem organischen Körper zusammengesetzt, und eben die Zusammensetzung aus diesen beiden nennt man ein Unum per se.“

152 (S. 195). Nämlich bei Descartes, der drei Arten des Stoffs oder „Elemente der sichtbaren Welt“ unterscheidet, aus deren erster sich die Fixsterne, aus der zweiten die drei Himmel, aus der dritten die Planeten und Kometen gebildet haben sollen. „Die erste Art,“ sagt Descartes (Princip. phil. III, §. 52) über den Stoff ersten und zweiten Elements, „ist die, welche eine solche Stärke der Bewegung hat, daß sie bei dem Zusammentreffen mit andern Körpern in unendlich kleine Stücke zerschellt und ihre Gestalt der geringen Größe der von jenen offen gelassenen Lücken anpaßt. Die zweite Art ist die, welche in kugelige und im Vergleich mit den sichtbaren Körpern äußerst kleine Theilchen getheilt ist, wobei diese Theilchen aber doch eine feste und bestimmte Größe haben und in noch viel kleinere theilbar sind.“

153 (S. 199). Wie schon in Erl. 7 erwähnt worden, unterschieden die Scholastiker zwischen substantiellen Formen, d. h. den im Verstande Gottes enthaltenen Vorstellungen der selbständigen Dinge, und accidentellen Formen, d. h. den Vorstellungen der

den selbständigen Dingen anhangenden Accidenzen. Diese reinen Formen galten für die Principien der mit den stofflichen Dingen verbundenen Formen, von denen Leibniz hier die substantiellen den unorganischen Gebilden nicht zugestehen will, weil er bei diesen Gebilden keine (durch eine Central-Monade repräsentirte) Einheit anerkennt.

154 (S. 200). Aus dieser Stelle erhellt, daß bei dem von Leibniz vielgebrauchten Vergleiche mit dem Fischteich (s. Neues System §. 11, Monadologie §. 67) nicht an einen Gegensatz zwischen den Fischen als beseelten und dem Wasser als unbeseeltem Dinge gedacht werden darf, sondern daß dadurch nur der Mangel der Einheit, wie die herrschende Central- oder Seelen-Monade ihn herstellt, bezeichnet werden soll.

155 (S. 200). Die „berühmten Autoren" waren Grew und Ralph Cudworth (1617—1688), von denen namentlich der letztere die Hypothese der plastischen Naturen in seinem berühmten Werke: The true intellectual System of Universe (1678) nach allen Seiten hin entwickelt hatte. Der Journalist Jean Leclerc (1657—1736) hatte von diesem Werke in seiner Bibliothèque choisie einen Auszug geliefert und dadurch Bayle Veranlassung gegeben, die in Rede stehende Hypothese einer Kritik zu unterwerfen, in der er ausführte, daß Gott überflüssig sein würde, falls vegetative bildende Kräfte wie die plastischen Naturen Cudworths im Stande wären, Organismen zu bilden. Leclerc, bei welchem persönliche Motive mit ins Spiel kamen, nahm diese Kritik sehr übel, und so entspann sich zwischen ihm und Bayle eine heftige literarische Fehde, in die Leibniz mit dem vorliegenden Aufsatze eingriff, ohne jedoch, seiner vorsichtigen Art gemäß, für einen der beiden Antagonisten Partei zu nehmen. — Sachlich handelte es sich um die Frage der Bildung des Organischen aus dem Unorganischen. Die Peripatetiker schrieben die Hervorbringung der Thiere einer unmittelbaren Thätigkeit Gottes zu, die Materialisten erklärten die Bildung der Organismen für einen Act stofflicher Wesen, und Cudworth endlich lud dies Geschäft unbewußt wirkenden Substanzen oder Kräften auf. Diesen drei Ansichten gegenüber entwickelt hier Leibniz seine Hypothese der Vorherbildung der organischen Körper.

156 (S. 200). Archäus (Archeus) oder Abech nannte Paracelsus (1493—1541) und ebenso seine Schüler, wie z. B. der ältere van Helmont, Robert Fludd u. a., das Lebensprincip, die geheime Kraft, „die alles Einzelne zu seiner Vollendung führt." Das nämliche verstand Morus unter seinem hylarchischen Princip (s. Erl. 140) und van Helmont unter der aura vitalis. Auch die Chymisten, die zwar den Paracelsisten entgegentraten, aber doch mit

ihren Anschauungen völlig auf Paracelsus fußten, bezeichneten den spiritus naturae, den Lebensgeist oder die Weltseele, mit dem Namen Archäus.

157 (S. 205). In den Nouveaux Essais (liv. II, ch. 27) spricht sich Leibniz eingehender über die hier berührte Lehre van Helmonts aus. „Der jüngere van Helmont," heißt es dort (Erdmann p. 279), „war der Meinung, die Seelen gingen von einem Körper in den andern über, immer aber innerhalb ihrer Gattung, so daß es immer die nämliche Anzahl Seelen von ein und derselben Gattung und folglich immer die nämliche Anzahl von Menschen und von Wölfen giebt, und daß daher die Wölfe, wenn sie in England vermindert und ausgerottet würden, sich anderwärts um ebenso viel vermehren müßten. Gewisse Betrachtungen, die in Frankreich veröffentlicht wurden, scheinen auf dasselbe hinauszulaufen. Wenn man allerdings die Seelenwanderung nicht streng buchstäblich nimmt, d. h. wenn jemand glaubte, die Seelen verblieben in dem nämlichen feinen Körper und wechselten nur den groben, so würde sie möglich sein, so daß man sogar, wie die Braminen und die Pythagoräer, einen Uebergang der nämlichen Seele in einen Körper verschiedener Gattung annehmen könnte." Van Helmont — gemeint ist Franz Mercurius, der Sohn des berühmten Paracelsisten Johann Baptist van Helmont, geb. 1618 in der Gegend von Brüssel, gest 1699 zu Berlin — hatte seine obige Ansicht ausführlich in seinen Opuscula philosophica (Lond. 1690), Buch I, Kap. 6, §. 7. 8 und Kap. 7, §. 4 entwickelt; er konnte derselben um so leichter huldigen, da er zwischen Leib und Seele keinen wesentlichen, sondern nur einen Unterschied des Grades anerkannte. — Die erwähnten Metaphysischen Betrachtungen sind ein kleines Buch von 72 Seiten, das ohne den Namen des Autors und ohne Angabe des Druckorts unter dem Titel: Méditations metaphysiques de l'origine de l'âme, sa nature, sa béatitude, son devoir, son désordre et sa restauration zuerst 1683 in Amsterdam (nicht in Paris) erschien und 1686 ebendaselbst von neuem abgedruckt wurde. Verfasser desselben war René Fedé, geb. zu Châteaudun und damals Arzt zu Angers, ein eifriger Cartesianer, der 1673 Descartes' Meditationes de prima philosophia ins Französische übersetzt hatte.

158 (S. 206). „La substance de l'animal comme de l'âme" steht im Erdmann'schen Texte (p. 431) — der Zusammenhang läßt jedoch keinen Zweifel darüber, daß hier statt substance vielmehr subsistance gelesen werden muß.

159 (S. 206). D. h. in seiner Abhandlung De l'homme, die zuerst mit der Abhandlung über die Bildung des Foetus 1664 zu Paris herauskam. Descartes machte in dieser Schrift zum ersten

Male den Versuch, die physiologischen Vorgänge und Erscheinungen aus den Gesetzen der Chemie und der Mechanik zu erklären.

160 (S. 210). Wir vermögen nicht anzugeben, ob Tobias Wagner, Kanzler der Universität Tübingen, der sich durch ein Examen Atheismi speculativi einen Namen erworben hatte, der Adressat des Briefes ist. Aus dem, was Leibniz hier über ihn mittheilt, geht nur soviel hervor, daß dieser Wagner ein Anhänger der cartesianischen Philosophie war.

161 (S. 211). Leibniz nimmt an, daß in der Vorstellung der sogenannten Mischfarben (Grün, Weiß, Violet u. s. w.) die einfachen Farben (Blau, Gelb, Roth u. s. w.) als solche enthalten seien, daß also die Vorstellung der erstern durch eine Mischung der letztern beim Wahrnehmen durch die Seele entstehe. Nun verhalten sich aber die Mischfarben im Spectrum genau ebenso wie die einfachen: wenn also, wie Leibniz annimmt, die Vorstellung einer Farbe den das Auge treffenden Oscillationen des Aethers entspringt, für die Mischfarben aber ebenso gut eine besondere und bestimmte Geschwindigkeit dieser Schwingungen besteht wie für die einfachen Farben, so läßt sich nicht annehmen, daß die Herstellung der Mischung erst bei der Wahrnehmung durch die Seele geschehe.

162 (S. 214). Diese Verleihung der Vernunft an die menschliche Seele hat indessen ihre Schwierigkeiten. Durch den Act der Zeugung selbst kann sie nicht geschehen, denn es findet dabei nach dem Leibniz'schen Systeme keine Einwirkung auf die dadurch zur Entwicklung kommende Seele statt. Ebenso wenig kann Gott die Seele, die eine menschliche zu werden bestimmt ist, im voraus so eingerichtet haben, daß sie im Augenblicke der Zeugung die Vernunft empfängt, denn alsdann würde sie durch diese Einrichtung von vorn herein von der Thierseele verschieden sein, was Leibniz hier eben bestreitet. Es bleibt also nichts anderes als ein persönliches Eingreifen Gottes auf dem Wege des Wunders übrig — also eine Art Occasionalismus.

163 (S. 215). Diese Behauptung ist bereis in Erl. 101 beleuchtet worden.

164 (S. 217). Dieser Beweis für das Dasein Gottes, der sogenannte kosmologische, der beständig bei Leibniz wiederkehrt, hat in der Theodicee, 1. Bd., Erl. 98 eine eingehende Erörterung gefunden. — Bezüglich der hier von Leibniz unterschiedenen Nothwendigkeiten (vgl. Theodicee, 1. Bd., Erl. 37) sei noch bemerkt, daß die physische Nothwendigkeit als aus dem „Uebergewicht der Neigungen" (praevalentia inclinationum) entspringend zur Gruppe der moralischen Nothwendigkeiten gehört, während die metaphysische Nothwendigkeit, „cujus ratio non reddi possit", d. h. die überhaupt keinen Grund hat, eine

besondere Art der logischen Nothwendigkeit ist, deren Gegentheil einen Widerspruch enthält. Leibniz bleibt aber nicht blos den Beweis für das Dasein einer solchen Nothwendigkeit schuldig, sondern unterläßt auch jede nähere Bestimmung derselben.

165 (S. 218). Der Erdmann'sche Text hat an dieser Stelle: pari jure ad essentiam tendere — schon Herr von Kirchmann aber liest dafür richtig existentiam.

166 (S. 218). Weil Etwas (oder das Etwas) eher besteht als das Nichts (quod aliquid potius existit quam nihil), sagt Leibniz, so muß bei den möglichen Dingen ein Streben nach dem Dasein bestehen, da sonst kein Ding aus der Form der Wesenheit (essentia) oder möglichen Wirklichkeit (realitas possibilis), d. h. aus dem Sein im Verstande Gottes, in das wirkliche Dasein (existentia) übergehen würde. Dieser Schluß ist indessen nicht zulässig, denn sobald die Dinge als gedachte im Verstande Gottes existiren, sind sie schon ein Seiendes, also mehr als das Nichts, und es müßte nun erst bewiesen werden, daß der Inhalt eines Dings in der Form des Wissens geringwerthiger sei als in der Form des Seins. Ueberdies ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte den Wesenheiten oder Möglichkeiten ein Streben beigelegt werden kann, falls sie wirklich nur Accidenzen Gottes sind, wie Leibniz auf S. 220 darlegt.

167 (S. 221). Unter formalen Nothwendigkeiten versteht Leibniz die Formen und die ewigen Wahrheiten, die von Ewigkeit her im Verstande Gottes existiren, und an die Gott bei seinem Schaffen gebunden ist, wie in der Theodicee B. §. 335 näher ausgeführt wird.

168 (S. 226). Es ist dies augenscheinlich eine Anspielung auf Rußland unter Peter d. Gr.

169 (S. 227). Averroës (1126—1198) hatte, ausgehend von der substantiellen Einheit des intellectus agens (des *νοῦς ποιητικὸς* des Aristoteles), die Unsterblichkeit der individuellen Seelen verworfen, und diese Lehre hatte, obschon von Thomas von Aquino bekämpft und 1277 von der Universität Paris als ketzerisch verworfen, nicht wenig und zwar bedeutende Anhänger gefunden. Namentlich in Italien, in Padua, Bologna, Neapel u. s. w. überlebte der Averroismus den scholastischen Nominalismus um ein volles Jahrhundert. Einer seiner Hauptvertreter war Petrus Pomponatius (1462—1524), der in seinem Tractatus de immortalitate animae (1516) mit aller Schärfe den Nachweis lieferte, daß die Unsterblichkeit der Seele philosophisch nicht zu erweisen sei, und sich gegen die Inquisition dadurch zu decken suchte, daß er die Lehre von der zwiefachen Wahrheit auf die Frage anwandte und behauptete, das philosophisch Unerweisbare sei dessenungeachtet eine religiöse Wahrheit. Diese Lehre

war aber bereits 1513 vom Concil zu Benevent verworfen worden, und nur der Einfluß des freigeisterischen Cardinals Pietro Bembo rettete Pomponazzis Buch vor der Verbrennung durch Henkershand. Sein Schüler Caspar Contarenus (1483—1542) hätte hier eigentlich nicht genannt werden dürfen, denn er hielt in seiner Schrift De immortalitate animae adversus Petrum Pomponatium ausdrücklich an der Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele fest.

170 (S. 228). Die Quietisten stellten die Vereinigung mit Gott als Ziel des religiösen Strebens hin, und da das völlige Aufgehen in die Gottheit die innigste Art der Vereinigung ist, so näherten sie sich in ihrer Ansicht von der Unsterblichkeit sehr entschieden der averroistischen Anschauung von der Rückkehr der individuellen Seelen in den Schoos des Weltgeistes. Der Stifter dieser religiösen Richtung, wenn überhaupt von einem solchen die Rede sein kann, war der Spanier Miguel de Molinos (gest. 1640), die Hauptvertreter derselben zu Leibnizens Zeiten aber Antoinette Bourignon (1616—1680), über die man den Artikel im Bayle'schen Dictionnaire vergleichen mag, und Jeanne Marie Bouvier de la Motte-Guyon, die berühmte Freundin Fénelons, die „vom Uebermaße der göttlichen Gnade bersten wollte" und deshalb von 1698—1713 in die Bastille gesteckt wurde. In Deutschland waren die Hauptvertreter des Quietismus Valentin Weigel (1533—1588) mit seinen mannigfachen mystisch-theosophischen Schriften und Johannes Angelus Silesius. Dieser letztere hieß eigentlich Johann Scheffler, war 1624 in Breslau geboren, hatte in Straßburg und Padua Medicin studirt, war dann Leibarzt des Herzogs von Oels geworden, trat 1653 zur katholischen Kirche über, 1661 in den Minoritenorden ein und starb zu Breslau 1677. Nach dem spanischen Mystiker Johannes ab Angelis nannte er sich Angelus Silesius. Sein Hauptwerk ist der Cherubinische Wandersmann (1674), der 1701 eine neue Auflage erlebte und noch 1827 in München von neuem abgedruckt worden ist. Den Geist dieses Werkes charakterisirt der folgende „geistreiche Sinnreim":

Ich sage, weil der Tod allein mich machet frey,
Daß er das beste Ding aus allen Dingen sey.

171 (S. 229). Kabbalisten nannte man die Verehrer des angeblich vom Rabbi Akiba verfaßten, 1642 von Rittangelus ins Lateinische übersetzten Buches Jezirah, in welchem die Emanation alles Seienden aus dem Weltgeiste, dem Ensôf, gelehrt wird. Die Chymisten waren eine besondere Schule von Naturphilosophen, die zwar auf Paracelsus, ebenfalls einem Verehrer der Kabbala, fußte, aber die phantastischen Ausschmückungen des Systems desselben verwarf und da-

durch in Gegensatz zu den eigentlichen Paracelsisten trat. Ueber den Archäus vgl. Erl. 140. 156.

172 (S. 230). Die verschiedenen Lehren über den Ursprung der Formen oder Seelen hat Leibniz in der Theodicee B. §. 86--89 eingehender behandelt.

173 (S. 231). Unter stofflichen Vorstellungen (idées matérielles) versteht Leibniz die durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten, sich also mit sinnfälligen Dingen beschäftigenden Vorstellungen, gleichviel, ob dieselben durch die Wahrnehmung selbst oder durch die Erinnerung oder durch die Thätigkeit der Phantasie entstehen. Die von diesen Vorstellungen unabhängigen abstracten Gedanken sind also solche Vorstellungen, welche unter Benutzung der Wissensarten und Beziehungsformen, die nach Leibniz dem Verstande angeboren oder eingepflanzt sind, durch das trennende Denken gewonnen werden.

174 (S. 236). Diese Widerlegung des bekannten Vergleichs ist äußerst schwach und gekünstelt, denn obgleich die in die Pfeifen strömenden Hauche Theile der Luft sind, so kann doch in keiner Weise gesagt werden, daß die Luft aus denselben bestehe, da nie alle vorhandene Luft in die Pfeifen einströmt. Ueberdies tritt auch nie ganz der nämliche Hauch aus einer Pfeife in die andere. Da aber ein Vergleich nichts beweist, so war diese Widerlegung ohnehin überflüssig.

175 (S. 240). Wir müssen bezüglich des Inhalts dieser kleinen Abhandlung auf die Theodicee selbst verweisen, namentlich auf die Erläuterungen 109. 110 des ersten Bandes. Ueber François Lami, den Verfasser der hier in Rede stehenden Lettres philosophiques, ist das Nöthige bereits in Erl. 57 bemerkt worden.

176 (S. 242). Das Beispiel des beladenen Bootes findet sich in der Theodicee B. §. 30 entwickelt. Wir sind in der Erl. 109 zum ersten Bande der Theodicee näher darauf eingegangen.

177 (S. 242). Nämlich in dem bereits in Erl. 136 erwähnten Anhang zu den Meditationes de prima philosophia.

178 (S. 243). Leibniz hat mit diesem Tadel der geometrischen Methode in der Philosophie nicht ganz das Richtige getroffen: nicht der Mangel an Schärfe und Genauigkeit, sondern die ermüdende Langweiligkeit macht diese Methode, die namentlich von Spinoza in die Philosophie eingeführt wurde, für diese Wissenschaft unbrauchbar. In der Geometrie wird diese Langweiligkeit durch die Hilfsconstructionen aufgehoben, die hier den Fortschritt der Erkenntnis vermitteln, indem mittelst ihrer anschaulich dargelegt wird, daß ein Allgemeines in einem Concreten enthalten ist, und daß daher die Gesetze für jenes auch für dieses gelten; in der Philosophie aber ist eine solche anschauliche Darstellung oder Zerlegung des Inhalts eines Concreten

nicht möglich, der Schwerpunkt ruht hier vielmehr auf den Axiomen und Definitionen (bei denen daher Leibniz mit Recht die größte Genauigkeit und Schärfe verlangt), und das ganze Folgerungsverfahren bewegt sich in rein selbstverständlichen Identitäten und sinkt demgemäß zum leeren Formalismus herab.

179 (S. 245). Die Frage nach den Kennzeichen der Ideen war von Descartes im Discours de la méthode (1637) angeregt worden. Descartes hatte dort zwei Arten von Vorstellungen unterschieden: klare und deutliche; diesen beiden Arten fügte Spinoza in der Abhandlung De intellectus emendatione (1677) zwei weitere hinzu: die angemessenen (adaequatae) und die anschaulichen (intuitivae). Leibniz nimmt hier ebenfalls vier Arten von Vorstellungen an, bestimmt aber die Grenzen jeder Art anders und weit genauer, als dies von seinen Vorgängern geschehen war.

180 (S. 248). Diese Entwicklung über die Arten der Vorstellungen und deren Abgrenzung ist an sich vollkommen klar und bedarf keiner Erläuterung. Nur läßt sich manches gegen die Berechtigung dieser Eintheilung einwenden. Namentlich läßt sich schwer einsehen, woher die Definition der angemessenen Vorstellungen entnommen und worin dieser Begriff begründet ist, wenn es, wie der Philosoph selbst bemerkt, eigentlich gar keine solchen Vorstellungen beim Menschen giebt (S. 247). Dasselbe gilt von den anschaulichen Vorstellungen, denn bei einem inhaltlich reichen Begriffe dürfte selbst der beste Kopf nicht im Stande sein, sich gleichzeitig sämmtliche Merkmale in ihrer Auflösung bis zu den einfachsten hinauf vorzustellen. Ferner erscheint der zwischen den verworrenen und den deutlichen Vorstellungen gemachte Unterschied sehr wenig in der Wirklichkeit begründet: man wird kaum je eine Sache von einer andern unterscheiden, ohne wenigstens einige Merkmale des Unterschieds angeben zu können, wofern nämlich, wie Leibniz ausdrücklich hervorhebt (S. 246), die Sache wirklich dergleichen Kennzeichen besitzt.

Besonders zu beachten ist die auf S. 246 gegebene Ausführung, wonach alle durch die Wahrnehmung vermittelst eines einzigen Sinnes gewonnenen Vorstellungen verworrene sein sollen. Es ist schon in Erl. 115 dargelegt worden, daß Leibniz in diesem Falle die Ursache der Vorstellung mit deren Inhalt verwechselt.

181 (S. 248). Der hier in Rede stehende Beweis für das Dasein Gottes ist der sogenannte ontologische, der nach seinem Hauptvertreter, dem Scholastiker Anselm von Canterbury (1033—1109), bisweilen auch der anselmische genannt wird. Anselm begründete denselben in seinem Prologium in folgender Weise: Gott ist das

schlechthin Vollkommenste, und dieser Inhalt der Gottesvorstellung ist in unserm Geiste wirklich. Im Begriffe des schlechthin Vollkommensten liegt aber, daß dasselbe nicht blos im Verstande, sondern auch im äußern Sein Wirklichkeit habe, weil sich sonst etwas Vollkommeneres als das Vollkommenste denken ließe. Folglich existirt Gott nicht blos im Denken, sondern auch im Sein. Nach der Ansicht Leibnizens ist dieser Beweis nur unvollständig; er hält zur Vervollständigung noch den Nachweis für nöthig, daß Gott überhaupt möglich sei. Aber auch nach Hinzufügung dieses Nachweises wird durch den anselmischen Beweis für das Dasein Gottes nichts bewiesen, einmal, weil aus der Möglichkeit eines Dinges noch durchaus nicht dessen wirkliches Sein folgt, und zweitens weil kein Grund vorliegt, das Sein in der Wirklichkeit für etwas Höheres zu nehmen als das Sein im Wissen, oder mit andern Worten: weil das Sein in der Wirklichkeit nicht ohne weiteres als eine Vollkommenheit eines Dinges aufgefaßt werden kann. Wollte man aber behaupten, bei Gott sei ausnahmsweise Gedachtwerden und Sein ein und dasselbe, so müßte man, abgesehen von der petitio principii, die dann in dem Beweise läge, auch zugeben, daß Nichtgedachtwerden und Nichtsein ein und dasselbe sei, und würde damit den ganzen Beweis wieder zu nichte machen.

182 (S. 250). Nominal-Definitionen sind also nach Leibniz solche, welche die Merkmale eines Dinges aufzählen, Real-Definitionen aber solche, aus denen sich die Möglichkeit eines Dinges ergiebt. Dabei läßt der Philosoph es aber zweifelhaft, ob er hier die reale oder die formale Möglichkeit (s. Erl. 127) meint, und demgemäß ist seine Bestimmung des Begriffs der wahren Idee nach der Möglichkeit des Inhalts derselben höchst schwankend und unzuverlässig, wenn man nicht etwa annehmen will, daß er überhaupt alle Ideen, die keinen Widerspruch gegen die Gesetze des Denkens enthalten, für wahre ansieht. Das wäre aber eine Erweiterung des Begriffs des Wahren, die den Unterschied zwischen möglich und wirklich aufheben würde. Auch die reale Möglichkeit kann hier nicht gemeint sein, da auch dann noch der Begriff des Wahren zu weit gefaßt wäre, denn der größte Theil der Lügen z. B. enthält real mögliche Ideenverknüpfungen, und dessenungeachtet keine Wahrheit. Der Ausdruck Möglichkeit ist demnach hier von dem Philosophen in einem ganz besondern Sinne gebraucht worden, der sich aus der weiter unten auf S. 250 gegebenen Ausführung entnehmen läßt. Leibniz erklärt dort die Erkenntnis der Möglichkeit eines Dinges auf dem Wege a priori für höchst zweifelhaft — wenn aber eine solche Erkenntnis nur auf dem Wege a posteriori durch die Erfahrung möglich ist, so erhellt, daß Leibniz hier alle seienden Dinge unter die

möglichen zählt, und daß für den Ausdruck Möglichkeit geradezu das Wort Wirklichkeit gesetzt werden kann.

183 (S. 251). Das in Rede stehende Princip ist das bekannte Descartes'sche Kriterium der Wahrheit. Leibniz sucht der Unzulänglichkeit desselben durch seine Definitionen der Ausdrücke klar und deutlich abzuhelfen, aber auch damit ist nicht das geringste gewonnen, denn eine Vorstellung kann durchaus deutlich d. h. von andern unterscheidbar und in ihre Merkmale zerlegbar sein (wie z. B. die des Pegasus), ohne daß damit ein Anhalt für ihre Wahrheit d. h. die Wirklichkeit ihres Inhalts gegeben wäre.

184 (S. 252). Antoine Arnauld (1612—1694), von den Jansenisten der „große Arnauld" genannt, war ein Anhänger Descartes' und ein so hervorragendes Mitglied dieser Schule, daß die erwähnte Kunst zu denken, die er unter Mitwirkung Pascals und Nicoles verfaßte, für das beste cartesianische Lehrbuch galt. Das Werk, das gewöhnlich unter der Bezeichnung der Logik von Port-Royal citirt wird, erschien 1662 ohne den Namen des Verfassers unter dem Tittel La Logique ou l'Art de penser. Eine spanische Uebersetzung: Arte de pensar ó logica admirabile kam 1759 in zwei Bänden in Madrid heraus, eine englische wurde 1851 von Thomas Spencer Baynes veröffentlicht. Eine deutsche Uebertragung ist bis jetzt nicht erschienen. Leibniz stand während seines Aufenthaltes in Paris mit Arnauld in regem persönlichen Verkehr, der dann von 1676—1690 durch einen ziemlich lebhaften Briefwechsel ersetzt wurde.

185 (S. 252). Es war dies die Lehre Malebranches, der Leibniz eine eigene Abhandlung gewidmet hat, s. Nr. XXV. Insbesondere vergleiche man hierzu die Erl. 195.

186 (S. 253). Diese Anschauung Leibnizens ist bereits in Erl. 161 beleuchtet worden.

187 (S. 253). Lockes berühmtes Werk: An essay concerning human understanding in four books war 1690 in London erschienen; das Nähere über diese Bemerkungen Leibnizens ist bereits in der Bibliographischen Uebersicht (S. 31) mitgetheilt worden.

Zum Verständnis des Ganzen dürfte noch zu bemerken sein, daß Idee hier stets den einzelnen höhern Begriff, Princip aber die Verbindung solcher Begriffe, also einen höhern Grundsatz bezeichnet.

188 (S. 254). Leibniz stellt hier zwei Principien als Grundlage aller Erkenntnis auf: die Erfahrung (in der allerdings Wahrnehmen und Denken schon verbunden sind) und den Widerspruch oder Widerstreit. Das Princip des Widerspruchs ist bereits von Aristoteles aufgestellt worden (Kateg. Kap. 6) und wird in der Logik durch die Formel ausgedrückt: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht

sein (impossibile est, idem simul esse et non esse). Die Bezeichnung als Satz der Identität verdankt es einer andern, bei den Scholastikern üblichen Formel: Was ist, ist (quicquid est, est). Im weitern Verlaufe nimmt Leibniz indessen neben diesen beiden Principien noch ursprüngliche Ideen an, „deren Möglichkeit nicht beweisbar ist," und die dem Vermögen nach in der menschlichen Seele enthalten sein sollen, läßt aber Art, Anzahl und Kennzeichen dieser Ideen völlig im Dunkeln, so daß sich nichts Näheres darüber bestimmen läßt.

189 (S. 255). In sofern sie nämlich als Formen von Ewigkeit her im Verstande Gottes bestanden haben.

190 (S. 256). Aristoteles hatte in seinem Buche von der Seele (Buch III, Kap. 4, §. 11) die Vernunft (*νοῦς*) mit einer leeren Tafel verglichen, die erst die Erfahrung mit Schriftzeichen bedeckt, und Locke hatte sich diesen Vergleich angeeignet; indessen darf dieser Ausspruch des Aristoteles nicht im strengen Sinne genommen werden, denn er anerkennt ebenfalls Principien (*ἀρχαί*), die dem Geiste als solchem eigen sind und ungefähr den in Erl. 188 erwähnten ursprünglichen Ideen Leibnizens entsprechen. Nach Platon dagegen stammen die Ideen, mit denen das vernünftige Denken sich beschäftigt, von einer wirklichen Anschauung in einem vorirdischen Leben her, deren der Mensch sich auf Erden dunkel erinnert, so daß er sich die Gegenstände derselben mit Hilfe der dialectischen Thätigkeit des Geistes wieder ins Bewußtsein zu rufen vermag. Diese Ideen liegen also Platon zufolge dem Vermögen nach in uns als subjective Abbilder der wirklichen Dinge einer andern Welt, und vermittelst des dialectischen Philosophirens bringt der Mensch sie sich wieder zum Bewußtsein. Dabei ist aber Platon weit davon entfernt, eine solche unbedingte Spontaneität des Vorstellens anzunehmen, wie Leibniz in seinem Neuen System u. s. w. thut.

191 (S. 257). Zur Erleichterung des Verständnisses führen wir zu diesem Abschnitt die folgende Stelle aus den Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand (Buch II, Kap. 13, §. 23, Erdmann S. 241) an: „Wäre freilich die Welt mit harten Körperchen angefüllt, die sich weder biegen noch theilen ließen, so wie man z. B. die Atome darstellt, so könnte es allerdings keine Bewegung geben. In Wahrheit giebt es indessen keine ursprüngliche Härte: vielmehr ist im Gegentheil die Flüssigkeit ursprünglich und theilen sich die Körper nach Bedürfnis, da nichts vorhanden ist, was sie daran hindert." Unter Biegsamkeit oder Flüssigkeit (fluidité) ist also hier die Eigenschaft der Körper zu verstehen, in Folge deren dieselben bei einwirkendem Druck eine Verschiebung ihrer Theile oder auch wohl eine Verringerung ihres Umfangs zulassen, und diese Eigenschaft erklärt der

Philosoph an anderer Stelle daraus, daß die Körper Lücken enthalten, die mit andern Substanzen gefüllt sind, welche dann durch den Druck ausgetrieben werden und eine Verringerung des Umfangs eines Körpers und damit die Bewegung ermöglichen, ohne daß das Leere erforderlich wäre.

192 (S. 258). Klarer ergiebt sich der Begriff des Absoluten aus folgender Stelle der Neuen Versuche (Buch II, Kap. 14, §. 27, Erdmann p. 242): „Man darf im Grunde genommen behaupten, daß in der Natur der Dinge die Vorstellung des Absoluten der Vorstellung der Grenzen, die man hinzufügt, vorhergeht. Wir werden der ersten Vorstellung aber erst inne, wenn wir mit dem beginnen, was begrenzt ist und uns in die Sinne fällt.“ Das heißt also mit andern Worten: das Absolute ist der eigentliche Grundinhalt des Verstandes (dies Wort hier im Sinne des Kantischen Ausdrucks Vernunft gebraucht), und erst durch Begrenzung und Beschränkung dieses Inhalts gelangen wir zu den besondern Begriffen. Erst indem wir uns aber dieser Begriffe als solcher Einschränkung und Begrenzungen der Idee des Absoluten bewußt werden, gelangen wir zur Vorstellung desselben selbst. Leibniz stimmt hier mit Spinoza überein, dem zufolge jede Determination eine Negation, nämlich eben des Absoluten ist.

193 (S. 260). Der anselmische oder ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist bereits in Erl. 181 erörtert worden. Leibniz gab später dem kosmologischen den Vorzug und nahm ihn auch in der Theodicee zur Grundlage.

194 (S. 260). Leibniz spielt mit diesem etwas affectirten Ausdruck auf die bekannte Akademie an, die sich die Reinigung der italienischen Sprache zum Ziele gemacht hatte.

195 (S. 262). Malebranche zufolge ist eine unmittelbare Erkenntnis der äußern Dinge durch die Seele nicht möglich, weil jene Dinge ausgedehnt sind, die Seele aber nicht. Diese Erkenntnis wird nun durch die Ideen vermittelt, die eine reale geistige Existenz haben und in Gott sind, weil Gott die Welt nicht ohne die Ideen hervorbringen konnte und überhaupt alle Dinge auf geistige Weise in Gott sind. Soll daher die Seele die äußern Dinge erkennen, so muß sie unmittelbar mit Gott vereinigt sein, sie muß in Gott sein, denn die Objecte können ihr nur durch die Ideen bekannt gemacht werden, und diese sind in Gott. Gott ist also der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper ist.

Aus dieser Darlegung erhellt, daß Leibniz durchaus im Irrthum ist, wenn er das „Unmittelbar-vereinigt-sein“ als ein Causal-Verhältnis auffaßt.

196 (S. 262). Auch hier schiebt Leibniz dem Begründer des Occasionalismus seine eigene Ansicht unter. Malebranche stellt die Verbindung zwischen Körper und Seele nicht als unerklärlich hin, sondern sucht sie vielmehr durch die Ideen (s. Erl. 195) zu erklären. Allerdings ist auch bei ihm diese Verbindung keine unmittelbare, aber doch ganz anderer Art als die von Leibniz angenommene sogenannte metaphysische.

197 (S. 263). Malebranche gegenüber ist der Einwurf Lockes allerdings unzutreffend, denn dessen Ideen sind nur die Spiegelbilder des Seienden, die mit diesem selbst verschwinden würden. Das Leibniz'sche System aber trifft Lockes Einwand ganz und gar, und Leibniz sieht weiter keinen Ausweg, als die Berufung auf den Willen Gottes. Dies Mittel ist sehr bequem, aber auch sehr unzulänglich.

198 (S. 264). Man muß hier beachten, daß Leibniz bei seiner Anschauung vom Raume als eines Idealen allerdings eine Analogie zwischen Gott und Raum anerkennen konnte, während Locke dergleichen unmöglich war. Uebrigens vertritt Leibniz auch hier wieder nur seine eigene Anschauung, nicht die Malebranches.

199 (S. 264). Nach Malebranche dagegen sind die Ideen wirkliche Substanzen.

200 (S. 265). Das Beispiel der Incommensurabilität ist hier nicht zutreffend, denn diese ist eine in jedem Augenblick beweisbare Thatsache und kann daher jedem Erklärungsversuche zu Grunde gelegt werden. Die Malebranche'sche Aufstellung aber, die weder bewiesen noch beweisbar ist, verfehlt durch diese Unbegreiflichkeit eben ihren Zweck: die Erklärung.

201 (S. 265). Nach dem Systeme der vorherbestimmten Harmonie nämlich.

202 (S. 266). Indem nämlich aus diesen sogleich die höchsten Begriffe ausgesondert werden müssen, von denen die Methode a priori auszugehen hat.

203 (S. 266). Abermals setzt Leibniz hier seine eigene Anschauung an Stelle der des Verfassers der Recherche de la vérité. Nach Malebranche giebt es gar keine besondern Vorstellungen von den äußern Dingen neben den Ideen derselben, es kann also bei ihm nicht von „bildlichen Vorstellungen" im Leibniz'schen Sinne die Rede sein.

204 (S. 266). Locke verlangt hier eine Erklärung dafür, warum die Seele bei der gleichzeitigen Wahrnehmung mehrerer Dinge diese Dinge nicht als eins auffaßt, sondern für gesonderte erkennt. Die Leibniz'sche Erklärung reicht in keiner Weise aus, denn sonst hätten

auch die Peruaner die Reiter des Pizarro als aus Pferd und Mensch bestehende und unzusammenhängende Dinge erkennen müssen.

205 (S. 266). Auch diese Erklärung ist Leibniz'sches Eigenthum — im Hauptwerke Malebranches wenigstens findet sie sich nicht.

206 (S. 267). Durch die Erklärung: „Die Wahrheit ist, daß wir alles in uns und in unserer Seele sehen" tritt Leibniz offenbar und absichtlich in scharfen Gegensatz zu Malebranche, den er hier überhaupt mehr in seiner Weise umdeutet und verarbeitet, als auslegt und vertheidigt. Nach Malebranche sind die Seelen in Folge der göttlichen Allgegenwart thatsächlich und wirklich in Gott als dem „Ort der Geister". „Bleiben wir bei der Ansicht," sagt er wörtlich (Recherche de la vérité II, 6), „daß Gott die intelligible Welt oder der Ort der Geister ist, wie die materielle Welt der Ort der Körper ist. Von seiner Macht empfangen sie alle ihre Modificationen, in seiner Weisheit finden sie alle ihre Vorstellungen, durch seine Liebe werden sie in allen ihren sittlichen Neigungen bewegt. Da aber seine Macht und seine Liebe nichts anderes sind als er selbst, so wollen wir mit St. Paulus glauben, daß er nicht fern ist einem jeglichen unter uns, und daß wir in ihm das Leben, die Bewegung und das Sein haben." Dies In-Gott-sein der Seelen bei Malebranche ist also ganz etwas anderes als die bloße Abhängigkeit von Gott, die Leibniz hier dafür setzt. — Auch Locke hat die Malebranche'sche Lehre von den Ideen nicht richtig erfaßt. Diese Ideen vermitteln die Erkenntnis der körperlichen Objecte seitens der Seele, zur Erkenntnis geistiger und unräumlicher Dinge sind sie dagegen nicht von nöthen, da die Seele das Unausgedehnte, und mithin auch ihre Zustände, unmittelbar zu erfassen vermag. Dabei ist es denn allerdings merkwürdig, warum diese unmittelbare Wahrnehmung oder Erkenntnis unvollkommener sein soll als die mittelbare durch die Ideen: diesen Punkt aber hat Locke gar nicht berührt.

207 (S. 268). Der Adressat dieses Briefes, der Refugié Pierre Coste, ist in der Philosophiegeschichte vornehmlich durch seine Beziehungen zu Locke und durch die von ihm besorgte und von Locke mit Zusätzen versehene Uebertragung des Versuchs über den menschlichen Verstand bekannt; außerdem besorgte er Ausgaben der Werke Montaignes und Labruyères, die noch jetzt geschätzt sind. Leibniz stand noch 1713 mit ihm in Verbindung und übersandte ihm damals eine Recension der Characteristicks Shaftesburys, die dann als Éloge critique des Oeuvres de Milord Shaftesbury par M. Leibniz, communiqué par M. Coste im zehnten Bande der Histoire de la république des lettres erschien.

208 (S. 268). Philipp Limborch war mit Locke wegen des

Princips der Toleranz zusammengerathen. Der damals von Locke über die Gewissens- und Religionsfreiheit niedergeschriebene offene Brief ist 1827 in deutscher Uebersetzung in Braunschweig erschienen.

209 (S. 268). Der Erdmann'sche Text hat an dieser Stelle: par tombeaux et à bâtons rompus — natürlich ist statt dessen zu lesen: par lambeaux.

210 (S. 270). Zu diesem Abschnitte sind die Erl. 37. 111. 113. 114 zum ersten Bande der Theodicee zu vergleichen, in denen die Leibniz'schen Ausführungen ausführlich erörtert sind.

211 (S. 272). Auf die das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit (indifférence d'équilibre) ist in der Theodicee, 1. Bd., Erl. 118 näher eingegangen worden.

212 (S. 272). Es darf hier nicht übersehen werden, daß diese Einwirkung auf den künftigen Willen mit der vorherbestimmten Harmonie durchaus unverträglich ist. Leibniz verfällt stets in diesen Widerspruch, sobald er moralische Fragen behandelt.

213 (S. 274). Die Seher-Extravaganzen Nicolas Fatio's hat Wolf, Biographien z. Culturgeschichte d. Schweiz IV, 67 ff. geschildert. Ueber die Propheten der Sevenner im Sevennenkriege findet sich Ausführliches bei Görres, Christliche Mystik, 4. Bd., 2. Abth. S. 150 ff. Wie Leibniz im allgemeinen über das Propheten- und Hellseherthum urtheilte, ergiebt sich am unzweideutigsten aus einem Briefe, den er anläßlich der Aufsehen erregenden somnambulen Visionen eines Fräuleins von Asseburg an die Herzogin Sophie von Hannover richtete. Der Brief ist namentlich deshalb merkwürdig, weil das Natürliche darin natürlich erklärt und dann wieder mit ächt Leibniz'scher Geschmeidigkeit als eine Gnadengabe bezeichnet wird. „Es giebt Leute," heißt es in dem Schreiben, „die davon obenhin urtheilen und meinen, man sollte die junge Prophetin nur recht bald nach Pyrmont schicken. Ich für meine Person bin ganz überzeugt, daß es bei alledem völlig natürlich zugeht. Indessen bewundre ich die Natur des menschlichen Geistes, dessen Kräfte und Anlagen wir nicht alle kennen. Wenn wir solche Personen antreffen, so sollten wir, weit entfernt sie schelten oder ändern zu wollen, dieselben in dieser schönen Verfassung des Geistes zu erhalten suchen. Eine Person von sehr starker Einbildungskraft kann so lebhafte und deutliche Erscheinungen haben, daß ihr dieselben als Wirklichkeit vorkommen, besonders wenn das, was erscheint, mit den Dingen in der Welt in Verbindung steht. Solches zeigt sich bei den in Klöstern erzogenen jungen Personen. Man bemerke auch, daß die Gesichte gewöhnlich zu der Anlage und Erziehung der Leute in Beziehung stehen. Dies findet sogar bei den wahren Propheten statt, denn Gott hat sich ihrem Geiste anbequemt, weil er keine über-

flüssigen Wunder thut. Ich glaube manchmal, daß Ezechiel die Baukunst erlernt oder ein Hofingenieur war, weil er prächtige Gebäude sieht, während Hosea oder Amos als Propheten vom Lande nur Landschaften und ländliche Bilder schauen, und Daniel, der ein Staatsmann war, die Reiche der Welt regelt. Jenes Fräulein darf allerdings diesen Propheten nicht zur Seite gestellt werden. Indessen sie glaubt, Jesum Christum vor Augen zu haben. Die so feurige Liebe, welche sie zum Heiland hat, und welche durch Predigten und Lehren in ihr erregt worden, hat ihr endlich die Gnade zu Wege gebracht, das Bild oder die Erscheinung zu sehen. Denn warum sollte ich es nicht eine Gnade nennen? Es thut ihr nur Gutes, sie ist freudig darüber, sie hat dabei die schönsten Empfindungen von der Welt. Man muß eben nicht glauben, daß alle Gnaden Gottes wunderbar sein müssen. Wenn er die natürlichen Anlagen unseres Geistes und die Beschaffenheit der uns umgebenden Dinge anwendet, unserm Verstand Licht zu geben oder Wärme, die unserm Herzen wohlthut, so halte ich das für eine Gnade."

Ende.

Namen- und Sachregister.

Die mit einem * versehenen Ziffern bezeichnen die Nummer der Erläuterung, die übrigen die Seite.

Inhalt.

Philipp Reclams Universal-Bibliothek.

Preis jeder Nummer 20 Pfennig.

Jedes Werk ist einzeln käuflich.

Die neuesten kompletten Kataloge sind jederzeit durch alle Buchhandlungen gratis zu beziehen.

Bis September 1899 erschienen folgende 4000 Bände:

Abaelard u. Heloise, Briefw. 3288–90.
About, Der Mann mit dem abgebrochenen Ohre. 2037/38.
Abraham a Santa Clara, Merks Wien! 1949/50.
d'Abrest, Pariser Belagerung. 959.
Achleitner, Geschicht. aus d. Bergen. 2625. 2696. 2769. 2963. 3323.
Achondzade, Vezier v. Lenkoran. 3064.
Adler, Buch Hiob.–Nur 3 Worte. 2869.
Aeschines' Rede geg. Ktesiphon. 3174.
Agrell, Einsam. 2728. Gerettet. 1810.
Aho, Novellen. 3758.
Aischylos, Agamemnon. 1059. — Die Eumeniden. 1097. — Die Perser. 1008. — Der gefesselte Prometheus. 988. — Die Schutzflehenden. 1038. — Die Sieben gegen Theben. 1025. — Das Totenopfer. 1063.
Alarcon, Der Dreispitz. 2144.
Albertus, Die Stubengenossen. 1399.
Albini, Endlich hat er es doch gut gemacht. 294. — Kunst und Natur. 262. — Die gefährliche Tante. 241.
Albrecht, Abriß der römischen Litteraturgeschichte. 3951–54.
Aldrich, Prudence Palfrey und andere Erzählungen. 1387/88. — Tragödie v. Stillwater. 1837/38.
Alfieri, Philipp II. 874.
Almeida-Garrett, Der Mönch von Santarem. 972–74.
Alpharts Tod. Von Schröer. 546.
Altwasser, Graf Leicester. 364.
Anakreon. Deutsch von Junghans. 416.
Ancelot, Freund Grandet. 1639.
Andersen, Bilderbuch ohne Bilder. 381. — Nur ein Geiger. 633–36. — Glückspeter. 3359. — Der Improvisator. 814–17. — Sämtliche Märchen. 691–700. — O. Z. 1098–1100. — Sein oder Nichtsein. 1738–40.
Andrejanoff, Lettische Märchen. 3518. — Pater Johannes u. a. Nov. 3840.
Angarin, Waldwildnis. 2939.
Angely, Der Dachdecker. 203. — Fest der Handwerker.*) 110. — Die Hasen in der Hasenhaide.*) 1717. — Die beiden Hofmeister. 1636. — Ein kleiner Irrtum. 989. — List und Phlegma.*) 355. — Sieben Mädchen in Uniform. 226. — Paris in Pommern.*) 295. — Reise auf gemeinschaftl. Kosten. 30. — Schlafrock und Uniform. 725. — Von Sieben die Häßlichste. 175. — Nach Sonnenuntergang. 1207.
Anicet-Bourgeois, Die Gebieterin von St. Tropez. 2240.
Annolied. 1416.
Anstey, Tourmal. Zeit-Checks. 3300. — Der Mann von Blankley und andere Humoresken. 3810.
Anthologie, Griechische, 1921–24.
Anton, Schaum. 3009.
Apel, Junge Männer u. alte Weib. 467.
Apel u. Laun, Gespensterbuch. 1791-95.
Apulejus, Amor und Psyche. 486.
Archenholtz, 7jähr. Krieg. 134–37.
Arensen, Oberst Belares und andere Erzählungen. 3917.
Ariosto's rasend. Roland. 2393–2400.
Aristophanes, Die Acharner. 1119. — Die Frösche. 1154. — Die Vögel. 1380.
Aristoteles, Die Poetik. 2337. — Verfassung von Athen. 3010.
Arndt, Erinnerungen aus d. äußeren Leben. 2893–95. - Gedichte. 3081/82. Wanderungen mit Stein. 3472/73.
Arnim, Drei Novellen. 197. — Die Kronenwächter. 1504–6. — Die Verkleidungen des französischen Hofmeisters. 128.
Arnim, Bettina von, Goethes Briefwechsel m. einem Kinde. 2691–95.
Arnim-Brentano, Des Knaben Wunderhorn. 1251–56.
Arnold, Pfingstmontag. 2154/55.

---

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.

Arnold, E., Leuchte Asiens. 2941/42.
—, F., Der Kanarienvogel. 3159.
— Unsere Stubenvögel. 3399. 3443.
— Das Aquarium. 3955.
Arnould und Fournier, Der Mann mit der eisernen Maske. 1887.
Aucassin und Nicolette. 2848.
Augier, Die Abenteurerin. 856. — Demimonde-Heirat. 1126. — Haus Fourchambault. 1072. — Gabrielle. 1155. — Goldprobe. 1434. — Laïs. 2414. — Die arme Löwin. 1104. — Der Pelikan. 622. — Reichtum. 2947. — Schierlingssaft. 1927. — Der Schwiegersohn des Herrn Poirier. 1499. — Die Unverschämten. 1729.
Augustinus, Bekenntnisse. 2791–94.
Aurbacher, Ein Volksbüchlein. I. Tl. 1161/62. II. Tl. 1291/92.
— Historia von den Lalenbürgern u. anderes Volkstümliches. 3780.
Babo, Otto von Wittelsbach. 117.
— Der Puls. 217.
Bahlsen, Schulfestspiele. 3127.
Balázs, Heitere Lebensbilder. 2899.
Ballestrem, Ein Meteor. 1374.
Balzac, Die Blutrache. — Das Haus zur ballspielenden Katze. — Die Mundtoterklärung. 1895/96. — Chagrinleder. 2441–43. — Die Chouans. 1426–29. — Frau von 30 Jahren. 1963/64. — Honorine. — Oberst Chabert. 2107/8. — Mercadet. 631. — Vater Goriot. 2268–70.
Bandlow, Naturdokter Stremel. 3920.
— Stratenfegels. 3580. 3648. 3705.
Banville, Gringoire. 1319.
Barrière, Feuer in der Mädchenschule. 898. — Am Klavier. 1488. — Marmorherzen. 1096.
— u. Gondinet, Zerstreut. 3067.
Bauernfeld, Aus d. Gesellschaft. 3646. — Bekenntnisse. 3827. — Bürgerlich und romantisch. 3655. — Krisen. 3667. — Landfrieden. 3887. — Das Liebes-Protokoll. 3869. — Moderne Jugend. 3730. — Tagebuch. 3678.
Baumann, Das Versprechen hinterm Herd.*) 2422.
Bayard, Gefangenen der Zarin. 1764.
— Pariser Taugenichts. 1779.
— Richelieus erst. Waffengang. 1180.
Bayard, Vicomte v. Létorières. 649.
Beaumarchais, Barb. v. Sevilla. 600.
— Figaros Hochzeit. 661. [3704.
— Figaros Hochzeit. (Bühnenausg.)
— Die Schuld der Mutter. 1335.
Beaumont-Fletcher, Geist ohne Geld. 1226. — Philaster. 1169.
Beck, Gesch. e. deutsch. Steinmetz. 1377.
Beckmann, Eckensteher Nante. 3707.
Beecher-Stowe, Onkel Toms Hütte. 961–65.
Becker, Großstädtischer Besuch. 3978.
Beer, Der Paria. 27.
— Struensee. 299.
Beetschen, Flegeljahre d. Liebe. 3619.
Behrend, Gesch. a. d. Artistenleben. 3499
Bell, Jane Eyre. 2376–80.
Bellamy, Dr. Heidenhoffs Wunderkur. 2757. — Miß Ludingtons Schwester. 2807/8. — Ein Rückblick. 2661/62.
Belot, Artikel 47. 1379.
— Der Fall Calon. 3086/87.
Benzon, Surrogat. 1737.
Beovulf. Deutsch von Wolzogen. 430.
Bérangers Lieder. 452/53.
Berczik, Ehestandsgeschichten. 3240.
Bergen, Mord in der Kohlmessergasse. 3299.
— Ungeschliffener Diamant. 3312.
— Vorles. b. d. Hausmeisterin. 3489.
Berger, Ehe man Ehemann wird und andere Humoresken. 3584.
Berges, Amerikana. 2508. 2698. 2829. 3175. 3713. — Bunte Bilder aus dem New Yorker Leben. 2965.
Bergsöe, Delila u. and. Novellen. 2687.
— Gespenstergeschichten. 996.
— Italienische Novellen. 786/87.
Bern, Auf schwankem Grunde. 605. — Deklamatorium. 2291–95. — Gestrüpp. 785. – Dtsch. Lyrik. 951–55. – Meine geschiedene Frau. 1011.
Bernard, Die Löwenhaut. 2074.
Bernstein, Blau. 3254. — Coeur-Dame. 2424. — Mein neuer Hut. 1552. — Ein Kuß. — Ritter Blaubart. 2234.
Bersezio, Galatea. — Verkannt. Genie. — Der Hund des Blinden. 2896/97. — Eine Seifenblase. 3486.
Berton, Nur nicht fluchen! 1783.
Bertram, Das Auge der Mutter. 3977.
Bhavabhuti, Malati u. Madhava. 1844.

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.

Cramm, Schlittenrecht. 2252.
Cremer, Holländ. Novellen. 1051–55.
Crome-Schwiening, Humoristische Kleinigkeiten. 2827.
Crome-Schwiening, Burlesk. in Hans Sachsens Manier. 3789. 3790.
Crone, Auf und unter der Erde. 3365.
Cronheim, Fähnrichsgeschichten. 1736.
Csiky, Alte Sünden. 2636/37.
Çûdraka, Vasantasênâ. 3111/12.
Cumberland, Der Jude. 142.
Cuno, Räuber auf Maria Kulm. 2507.
Danilewski, Familienchronik. 602/3. — Nach Indien. 1549/50. — Mirowicz 1351–55. — Nonnenklöster in Rußland. 751–55. — Pioniere des Ostens. 542–45. – Potemkin. 1167/68.
Dante, Göttliche Komödie. 796–800. — Das Neue Leben. 1153.
Danz, Die beiden Fin ensteins. 1570.
Darwin, Die Abstammung des Menschen. I. 3216–20. — II. 3221–25. — Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. 3071–76.
Daudet, Briefe aus meiner Mühle. 3227/28. — Fromont jun. & Risler sen. 1628–30. — Das Hindernis. 2902. — Jack. 3341–46. — Künstler-Ehen. 1577. — Tartarin aus Tarascon. 1707.
Daudet-Ritter, Neue Liebe. 967.
Decourcelles, Ich speise bei meiner Mutter. 847.
Defoe, Robinson Crusoe. 2194/95.
Degen, In der Kaserne. 2589. — Aus dem Militärleben. 2668. 2835. 3043. 3398.
Deinhardstein, Hans Sachs. 3215.
Delacour u. Hennequin, Die Rosa-Dominos. 2658.
Delavigne, Ludwig XI. 567. — Die Schule der Alten. 1236.
Delmar, Die Ahrenshooper. 3163. — See. 3388.
Demokritos, I. (Das Lachen.) 3368. — II. (Was ist lächerlich?) 3405. — III. (Das Weib.) 3442. — IV. (Der Humor.) 3567. — V. (Der Witz.) 3668. — VI. (Das Temperament.) 3989.
Demosthenes' Rede für die Krone 914. — Olynth. Reden. 1080. — Philippische Reden. 957.
Denison, So'n Mann wie mein Mann. 2141/42.
Descartes, Betrachtungen über die Grundlagen d. Philosophie. 2887. — Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. 3767.
Detmold, Randzeichnungen. — Anleitung zur Kunstkennerschaft. 2230.
Deutscher Minnesang. 2618/19.
Dichter-Biographien:
Bartels, Ch. Friedr. Hebbel. 3998.
Gottschall, Fr. v. Schiller. 3879/80.
Haarhaus, W. v. Goethe. 3938–40.
Dickens, Copperfield. 1561–68. — Dombey & Sohn. 3476–85. — Harte Zeiten. 1308–10. — Heimchen am Herde. 865. — Der Kampf d. Lebens. 960. — Londoner Skizzen. 1157–60. — Martin Chuzzlewit. 1771–78. — Nikolas Nickelby. 1271–78. — Oliver Twist. 593–96. — Die Pickwickier. 981–86. — Zwei Städte. 891–94. — Die Sylvester-Glocken. 806. — Der Verwünschte. 1469. — Der Weihnachtsabend. 788.
Diderot, Der Hausvater. 2336. — Rameaus Neffe. 1229.
Dittrich, Tages-Chronik d. deutsch-franz. Krieges 1870—71. 3711/12.
Doebber, Dolcetta.*) 3092.
Donnelly, Cäsars Denksäule. 3028–30.
Doroschenko, Wer ist es? 3935.
Dörr, Suchet, so werd. ihr finden. 2413.
Dostojewskij, Erzählungen. 2126. — Memoiren aus einem Totenhaus. 2647–49. — Schuld und Sühne. (Raskolnikow.) 2481–85.
Drachmann, Es war einmal. 3334. — See- u. Strandgeschicht. 2478/79.
Dramatische Zwiegespräche. 3088. 3130. 3407. 3628.
Dräxler-Manfred, Marianne. 264.
Dreyer, Der Bergfex.*) 2944. — 's Lenei. 3354.
Dreyfuß, Sprechstunde v. 1–3 U. 2881.
Droste-Hülshoff, Gedichte. 1901–4. — Judenbuche. 1858.
Duesberg, Verschwunden. 3156.
Dufresne, Buch der Schachmeisterpartien. 2726/27. — Damespiel. 1965/66. — Schachspiel. 1411–15. — Schachaufgaben. 1. Teil. 1509/10.

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.

2. Teil. 1734/35. 3. Teil. 2346/47. 4. Teil. 3893/94. [Gottschall.]
Dumanoir u. d'Ennery, Don Cäsar von Bazan. 2075.
Dumas, Aufforder. zum Tanze. 1663.
— Fräulein von Belle-Isle. 1152.
— Fräulein von St. Cyr. 1238. — Kean. 794. — Kean. (Bühnenausg. v. Barnay.) 3566. — Mann der Witwe. 1220. — Drei Musketiere. 2021–26.
— Die schwarze Tulpe. 2236/37.
Dumas (Sohn), Cameliendame. 245. — Demi-Monde. 530. — Denise. 2685. — Francillon. 2568. — Die Fremde. 3078. — Ein Freund der Frauen. 2878 — Der natürl. Sohn. 1285.
— Vater und Sohn. 2635.
— u. **d'Artois**, Der Fall Clémenceau. 2671.
Dupaty, Frauen unter sich. 947.
du Prel, Rätsel des Menschen. 2978
— Der Spiritismus. 3116.
Dygasinsky, Auf dem Edelhofe. 2018.
Eberhard, Hanchen u. d. Küchlein. 713.
Echegaray, Wahnsinn od. Heiligkeit. [2509.
Eckardt, Sokrates. 888.
Eckermann, Gespräche mit Goethe. 2005—10.
Eckstein, Der Besuch im Carcer. 2340.
— Humoresken. 621. 1640.
— Maria la Brusca. 1721.
— Pariser Leben. 740. 759. 780. 840.
Edda. Deutsch v. Wolzogen. 781–84.
Edler, Notre Dame des Flots. — Eine Glocknerfahrt. 2128.
Eggleston, Weltuntergang. 2405/6.
v. Eichendorff, Gedichte. 2351–53. — Aus dem Leben eines Taugenichts. 2354. — Das Marmorbild. — Das Schloß Dürande. 2365.
Einhard, Leben Karls d. Gr. 1996.
Eliot, Adam Bede. 2431–36.
— Die Mühle am Floß. 2711–16.
— Silas Marner. 2215/16.
Elsas, Ein Rechtsfall. 3623.
Emerson, Essays. 3702/3.
— Repräsentanten des Menschengeschlechts. 3464/65.
Engel, Herr Lorenz Stark. 216.
— Der Philosoph. 362/63.
d'Ennery u. Marc-Fournier, Bajazzo u. Familie. 2089.
Eötvös, Der Dorfnotar. 931–35.
— Die Müllerstochter. 2374.
Epiktet, Handbüchlein d. Moral. 2001.
Erasmus, Lob der Thorheit. 1907.
Erckmann-Chatrian, Der berühmte Doktor Mathäus. 3624/25.
— Freund Fritz. 2945/46.
— Geschichte eines a. 1813 Konskribirten. 1459/60.
— Madame Therese. 1553/54.
— Die Rantzau. 2548.
— Waterloo. 1997/98.
Erdmann u. Hartwig, Privatsekretär Sr. Durchlaucht. 3433.
Erler, Aus dem Schwarzbuche eines Polizeibeamten. 3782/83.
Etlar, Arme Leute. 1588/89. — Ben-
Eulenspiegel. 1687/88. [detta. 3971/72.
Euler, Algebra. 1802–5.
Euripides, Alkestis. 1337. — Bakchantinnen. 940. — Hekabe. 1166. Jon. 3579. — Iphigenie in Tauris. 737. — Medea. 849.
Ewald, Blanca. 1727/28.
Faber, Goldene Lüge. 3126.
— Der freie Wille. 2987.
Farina, Blinde Liebe. — Laurinas Gatte. 1797/98. — Herr Ich. 3063. Liebe hat hundert Augen. 1928–30. Der Schatz Donninas. 2047–49.
Fels, Roderich, Olaf. 1655.
— Der Schelm von Bergen. 1546.
Fénelon, Erlebnisse des Telemach. 1327–30.
Ferrari, Die beiden Damen. 1132.
Ferry, Waldläufer. 3639/40. 3653/54. 3679/80. 3689/90. [3896.
Festspiele. 2669. 2964. 3277. 3375.
Feuchtersleben, Diätetik d. Seele. 1281.
Feuerwehrliederbuch. 2995.
Feuillet, Dalila. 618. — Ein armer Edelmann. 1859. — Eine vornehme Ehe. 554. — Montjoye. 944. — Scylla und Charybdis. 2697. — Die Untröstlichen. 305. [1201/2.
Fichte, Die Bestimmung des Menschen.
— Über den Gelehrten. 526/27.
— Geschlossene Handelsstaat. 1324.
— Reden an die deutsche Nation.
Fiedler, Frauenherzen. 360. [392/93.
Fielding, Tom Jones. 1191–98.
Fischart, Die Flohhatz. 1656.
— Glückhafte Schiff v. Zürich. 1951.
— Das Jesuiterhütlein. 1165.
Fischer-Ohmann, Privatdetektive.
Flaubert, Salambo. 1651–54. [3766.

Fleming, Dichtungen. 2454/55.
Flieẞ, Außer Reih und Glied. 3558.
Florian, Wilhelm Tell. 2129.
Flygare-Carlen, Die Rose von Tistelö. 1491–95.
Foscolo, Ortis' Briefe. 246/47.
Fouqué, Undine. 491.
Franklins Leben. 2247/48.
Franzos, Die Hexe. 1280.
Fredro, Der Mentor. 1569.
— Doktor Müller. — Prüfe, wer sich ewig bindet. 1596.
— Seine einzige Tochter. 1557.
Freidanks Bescheidenheit. 1049/50.
Frenzel, Das Abenteuer. 1601.—Der Hausfreund. 1820.—Die Uhr. 1435.
Frerking, Kuriert. — Ein Geheimnis.
— Angenehme Überraschung. 1835.
Fresenius, Die Lebensretter. 433.
— Allzu scharf macht schartig. 515.
— Ein schlimmer Handel. 3247.
Freund, Rätselschatz. 2091–95.
Fried, Lexikon deutsch. Citate. 2461–63.
— Lexikon fremdsprachlicher Citate. 2538–40.
Friedmann, Gallier und Hellenin. — Inez de Castro.— Der Alte v. Nervi. 3814. — Kirchenraub. — Falsche Freundschaft. 2260.— Lebensmärchen. 1250. — Der letzte Schuß. — Erzählung d. Henkers von Bologna. Ein Kind seiner Zeit. 2871/72. — Russische Rache.— Der neue Aktäon. 3272.— Todesring.— Venusdurchgang. 2430. — Vertauscht. 1037.
Friedrichs des Großen ausgewählte Briefe. 3772–75.
— Über d. deutsche Litteratur. 2211.
Fritz (Singer), Briefe e. Junggesellen. 3200.—Thoren u. Thörinnen. 3314.
— Voran die Liebe. 3860.
Fritze, Indische Sprüche. 1408.
Fuchs-Nordhoff, Eine anonyme Korrespondenz. 2003.
Fulda, Die Aufrichtigen. 2770.
— Die wilde Jagd. 3044.
— Das Recht der Frau. 2358.
— Unter vier Augen. 2300.
Fürth, Gaston. 2986.
Gadermann, C. Krüger. 1078.
Gaillardet, Marg. v. Burgund. 1786.
Garborg, Paulus. 3867.
Gastineau, Die Ballschuhe. 2029.
Gaudy, Alice v., Seelen. 3663.
Gaudy, Franz v., Ludwiga. 376.
— Schülerliebe u. and. Erzähl. 2319.
— Tagebuch e. wandernden Schneidergesellen. 289.
— Venetianische Novellen. 941–43.
Geijer, Gedichte. 352. [3008.
Geijerstam, Mutter Lenas Junge.
Gellert, Fabeln und Erzähl. 161/62.
— Geistliche Oden und Lieder. 512.
Gensichen, Michael Rey. 2563. — Die Märchentante. 3992.
George, Fortschritt u. Armut. 2931–35.
Gerhardts geistl. Lieder. 1741–43.
Gerstenberg, Ugolino. 141.
Gerstmann, Die Leute von Hohen-Selchow. 1908.
Geyer, Bethlehem. Kindermord. 1979.
Giacosa, Auf Gnad' u. Ungnade. 3337.
— Der rote Graf. 1624.
Gilm, Gedichte. 3391–94.
Girardin, Furcht vor der Freude. 975.
— Lady Tartüffe. 679.
— Drei Lebemänner. 2109.
— Die Schuld einer Frau. 2036.
— Des Uhrmachers Hut. 509.
Girndt, Am andern Tage. 2246.
— Dreizehn. 2951.
Girschner, Musik. Aphorismen. 2401.
Giseke, Bürgermeister v. Berlin. 480.
— Die beiden Cagliostro. 408.
Glaser, Schloß Kattenheim. 1650.
Gleim, Ausgewählte Werke. 2138/39.
Gobineau, Asiatische Novellen. 3103/4.
— Die Renaissance 3511–15.
Godin, Eine Katastrophe. 1842/43.
— Die Madonna mit den Lilien und andere Erzählungen. 2087.
Goethe, Clavigo. 96. — Egmont. 75. — Faust. 1. u. 2. Teil. 1. 2. — Die Geschwister. — Götz von Berlichingen. 71. (Bühnenausgabe. 879.) — Hermann und Dorothea. 55. — Iphigenie auf Tauris. 83. — Die Laune des Verliebten. 108. — Mahomet. 122. — Die Mitschuldigen. 100. — Reineke Fuchs. 61. — Stella. 104. — Tancred. 139. — Die natürliche Tochter. 114. — Torquato Tasso. 88. — Werthers Leiden. 67.
— Briefe an Frau Charlotte von Stein. 3801—6.
Goethe-Schillers Xenien. 402/3.
Goethes Mutter, Briefe. 2786–88.
Gogol, Phantasien und Geschichten

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.

u. Mausekönig. 1400. — Der Sandmann. 230. — Der goldne Topf. 101.
Holberg, Politische Kannegießer. 198.
Hölderlin, Gedichte. 510.
— Hyperion. 559/60.
Hölty, Gedichte. 439.
Homer, Froschmäusekrieg. 873. — Ilias. 251–53. — Odyssee. 281–83.
Höppner, Komiker u. Soubrette. 2526.
Horaz' Werke. 431/32.
Horst, Katzenjammer. 3778.
Hostrup, Eva. 1430.
Houwald, Das Bild. 739. — Die Heimkehr. 758. — Der Leuchtturm. 717.
Hufeland, Makrobiotik. 481–84.
Hugo, Victor, Angelo. 1147. — Hernani. 1093. — Der König amüsiert sich. 729. — Lucrezia Borgia. 2404. — Maria Tudor. 2566. — Marion Delorme. 1448. — Notre-Dame in Paris. 1911–16. — Ruy Blas. 1205.
Humboldt, Alex., v., Ansichten der Natur. 2948–50.
—, **W. v.,** Aeschylos' Agamemnon. 508. — Briefe an eine Freundin. 1861–65. — Die Grenzen der Wirksamkeit des Staats. 1991/92.
Hunt, Leigh, Liebesmär v. Rimini. Deutsch v. Meerheimb. 1012.
Hutt, Das war ich. 424.
Hutten, Gesprächbüchlein. 2381/82.
Jacobsen, Niels Lyhne. 2551/52.
— Sechs Novellen. 2880.
Jacobson, Ein gemachter Mann. 2265.
— Der Mann im Monde. 2977.
— u. **Girndt,** Weißer Rabe. 2359.
—, **Benno,** Zum Einsiedler. 3936.
Jaenicke, Glück. 3114. [2859.
Jahn, E., Der hundertste Schimmel.
—, **Fr. Ludwig,** Deutsches Volkstum. 2639/40.
—, **R.,** Die beiden Engländer. 3897.
— Humorist. Erzählungen. 3276.
James, Eugen Pickering. 1058.
Jantsch, Die Eselshaut. 3197. — Ein Exkommunizierter. 566. — Kaiser Josef II. und die Schusterstochter. 524. — Prinzessin Hirschkuh. 3498.
— Schafharl. 3332.
— u. **Calliano,** Ferd. Raimund. 2989.
Japanische Verfassungsurkunde, Die.
Járosy, Ja, so sind sie! 3257. [3796.
— Seine Ottilie. 1894.
— Im Schneegestöber. 1479.
Jarz, Die letzten Kämpfe um die Mexikanische Kaiserkrone. 2600.
Ibsen, Baumeister Solneß. 3026.
— Brand. 1531/32. — Der Bund der Jugend. 1514. — Das Fest auf Solhaug. 2375. — Die Frau vom Meer. 2560. — Frau Inger auf Östrot. 2856. — Gedichte. 2130. — Gespenster. 1828. — Hedda Gabler. 2773. — Kaiser und Galiläer. 2368/69. — Die Komödie der Liebe. 2700. — Die Kronprätendenten. 2724. — Nora. 1257. — Nordische Heerfahrt. 2633. — Peer Gynt. 2309/10. — Rosmersholm. 2280. — Stützen d. Gesellschaft. 958. — Ein Volksfeind. 1702. — Wildente. 2317.
Jean Paul, Flegeljahre. 77–80. — Hesperus. 321–26. — Immergrün u. andere kleinere Dichtungen. 1840.
— Der Jubelsenior. 457/58. — Kampaner Thal. 36. — Dr. Katzenberger. 18/19. — Der Komet. 221–24. — Levana. 372–74. — Quintus Fixlein. 164/65. — Schmelzle's Reise. 293. — Schulmeisterlein Wuz. 119. — Siebenkäs. 274–77.
— Titan. 1671–78.
Jensen, Hunnenblut 3000.
Jerome, Die müßigen Gedanken eines Müßigen. 3891/92.
Jerrold, Frau Kaudels Gardinenpredigten. 388/89.
Jesaja s. **Prophet Jesaja.**
Iffland, Dienstpflicht. 1558. — Die Hagestolzen. 171. — Die Jäger. 20.
— Der Spieler. 106.
Ille, Kaiser Joseph II. 1999.
Immermann, Alexis. 494/95. — Andreas Hofer. 260. — Epigonen. 343–47. — Die schelmische Gräfin. 444. — Der Karneval und die Somnambüle. 395. — Merlin. 599. — Münchhausen. 265–70. — Der neue Pygmalion. 337. — Tristan und Isolde. 911–13. — Tulifäntchen. 300.
Ingoldsby, Legenden. 3636.
Joël's Kochbuch. 1073–76.
Jókai, Die Dame mit den Meeraugen. 2737–39. — Auf der Flucht. 425. — Ein Goldmensch. 561–65. — Ein ungarischer Nabob. 3016–20. — Traurige Tage. 581–83. — Die goldene Zeit in Siebenbürgen. 521–23.

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.

terbuch. 1171–75. — Fremdwörterbuch. 1668–70. — Ital. Taschen-Wörterbuch. 1541–45.
Kohn, Prager Ghettobilder. 1825/26.
Kohut, Auber. 3389.
Kolzow, Gedichte. 1961.
Kommersbuch. 2610.
Konrad, Rolandslied. 2745–48.
Konrad von Würzburg, Die Herzmäre. — Otto mit dem Barte. — Der Welt Lohn. 2855.
Kopisch, Gedichte. 2281–83.
— Karnevalsfest auf Ischia. — Entdeckung der blauen Grotte auf der Insel Capri. 2907.
Körner, Der grüne Domino. — Die Gouvernante. 220. — Deutsche Treue. 185. — Erzählungen. 204. — Hedwig. 68. — Leier u. Schwert. 4. — Der Nachtwächter. — Rosamunde. 191. — Der vierjährige Posten. 172. — Toni. — Die Sühne. 157. — Der Vetter aus Bremen. — Zriny. 166.
Korolenko, Das Meer. — In schlechter Gesellschaft. 3098.
— Der blinde Musiker. 2929.
— Sibirische Novellen. 2867/68.
Kortum, Die Jobsiade. 398–400.
Korzeniowski, Szlachta. 1123/24.
Kosegarten, Jucunde. 359.
Kotzebue, Der Abbé de l'Epée. 1020. — Arme Poet. — Ausbruch d. Verzweiflung. 189. — Bayard. 127. — Blind geladen. — Rosen des Herrn von Malesherbes. 668 — Beiden Klingsberg. 310. — Deutsche Kleinstädter. 90. — Edukationsrat. — Die Witwe und das Reitpferd. 1659. — Freimaurer. — Verschwiegene wider Willen. 341. — Gefangene. — Feuerprobe. 1190. — Die respektable Gesellschaft. — Eifersüchtige Frau 261. — Das neue Jahrhundert. 3099. — Menschenhaß und Reue. 102. — Pachter Feldkümmel. 212. — Pagenstreiche. 375. — Posthaus in Treuenbrietzen. 890. — Rehbock. 23. — Schneider Fips. 132. — Die Stricknadeln. 115. — U. A. w. g. 199. — Die Unglücklichen. 2012. — Vielwisser. 585. — D. gerade Weg d. beste. 146. — Wirrwarr. 163. — Die Zerstreuten. — Landhaus an der Heerstraße. 232. — Der häusl. Zwist. 479.
Krackowizer, Dr., Naturgeschichte des österreichischen Studenten. 2699.
Krasinski, Irydion. 1519/20.
Kraßnigg, Militärerinnerungen. 2889.
— Tierleben in d. Artilleriekaserne. 3948.
Kraszewski, Alte und neue Zeit. 1581.
— Der Dämon. 1395/96.
— Hetmanssünden. 1711–14.
— Jermola der Töpfer. 845/46.
— Morituri. 1086–90.
— Resurrecturi. 1212–15.
Kraus, Die Meyeriade. 2980.
— u. Riedt, Papas Nase. 3146.
Kreidemann, Reisebekanntschaft. 2676
Kretzer, Der Baßgeiger. — Das verhexte Buch. 3207.
— Der Millionenbauer. 2828.
Krickeberg, Überflüssig. — Der Häßliche. 3945.
Krüger, Die Lady in Trauer. 2599.
Krummacher, Parabeln. 841–43.
Kruse, Die Herzlosen. 2617.
Kschemisvara, Kausikas Zorn. 1726.
Kügelgen s. **Jugenderinnerungen.**
Kühne-Harkort, Lebende Bilder. (Dornröschen. — Schneewittchen. — Stumme Liebe. — Undine.) 2239.
Kürnberger, Der Amerikamüde. 2611–15.
— Eis. — Aus Liebe sterben. 3771.
Kurz, Die beiden Tubus. 3947.
Labiche, Ich habe keine Zeit. 1446
— Der Kernpunkt. 2175.
— Ritterdienste. 2743.
Lafontaine, Fabeln. 1718–20.
Lagerlöf, Gösta Berling. 3983–86.
Lamartine, Ausgewählte Dichtungen. 1420. — Graziella. 1151. — Raphael. 1524/25.
Lamennais' Worte d. Glaubens. 1462.
Landsberger, Zwei Uhr 46. 2367.
Landsteiner, Erwin. 766.
Lang, Frauenlist. 2957.
Lange, A-ing-fo-hi. 1458.
— Künstlerleben. 1386.
— Rezept geg. Schwiegermütt. 1649.
Langk, Emelina. — Wie's geht. 3585.
Laube, Der letzte Brief. 606. — Der Damenkrieg. 537. — Demimonde-Heirat. 1126. — Eine vornehme Ehe. 554. — Eine weint, die Andre lacht. 580. — Fräulein v. Seiglière. 660. — Die guten Freunde. 708. —

Hauptmann von der Scharwache. 1026. — Lady Tartüffe. 679. — Marmorherzen. 1096. — Mitten in der Nacht. 525. — Der Pelikan. 622.
Laufs, Ein toller Einfall. 2799.
Laun, Mann auf Freiersfüßen. 1667.
Lauria, Sebetia. 2493.
Laurin, Zwergkönig. 1235.
Läutner, Othellos Erfolg. 2329.
— u. **Wittmann**, Die Geräuschlosen. 2456.
Lavater, Worte des Herzens. 350.
Lebrün, Nummer 777. 604. — Humoristische Studien. 646.
Lee, Hans Wurst. 3808.
Leffler, Sonja Kovalevsky. 3297/98.
Lehmann, Harry Fludyer in Cambridge. 3079/80.
Leibniz, Kleinere philosophische Schriften. 1898–1900.
— Die Theodicee. 1931–38.
Leisewitz, Julius v. Tarent. 111.
Lembert, Ehrgeiz in der Küche. 547.
— Sie ist wahnsinnig. 748.
Lenau, Albigenser. 1600. — Don Juan. 1853. — Faust. 1502. — Gedichte. 1451–53. — Savonarola. 1580.
Lennig, Etwas zum Lachen. 3255.
Lenz, Ph., Militärische Humoresken. 710. 728. 795. 850. 897.
—, **R.**, Der Hofmeister. 1376.
Léon, Gebildete Menschen. 3907.
Lermontoff, Gedichte. 3051.
— Ein Held unsrer Zeit. 968/69.
Lesage, Gil Blas. 531–36.
— Der hinkende Teufel. 353/54.
Lessing, Emilia Galotti. 45. — Gedichte. 28. — Der junge Gelehrte. 37. — Laokoon. 271. — Minna v. Barnhelm. 10. — Miß Sara Sampson. 16. — Nathan der Weise. 3.
Lessing, Karl, G. E. Lessings Leben. 2408/9. [1286–89.
Lichtenberg, Ausgewählte Schriften.
Lichtstrahlen aus dem Talmud. 1733.
Lie, Der Dreimaster „Zukunft". 2704/5.
— Die Familie auf Gilje. 3554/55.
— Der Hellseher. 1540.
— Lebenslängl. verurteilt. 1909/10.
— Ein Mahlstrom. 2402/3.
Liebmann, Christl. Symbolik. 3065/66.
Lindau, Fräulein v. Belle-Isle. 1152.
— Die arme Löwin. 1104.
Lindenberg, Berlin. I. Bilder und Skizzen. 1841. II. National-Galerie. 1870. III. Umgebung Berlins. 1919. IV. Stimmungsbilder. 2004. V. Neu-Berlin. 2131. VI. Die weitere Umgebung Berlins. 2553.
— Aus dem Berlin Kaiser Wilhelms I. 2779/80.
— Aus dem dunklen Paris. 3604/5.
— Aus dem Paris der 3. Republik. 2943. 3055. [2096/97.
— Berliner Polizei u. Verbrechertum.
Lindner, Gesch. u. Gestalten. 861–63.
Lingg, Byzantinische Novellen. 3600.
Linguet, Die Bastille. 2121–25.
Liscow, Elende Skribenten. 1406.
List, Eisenbahn-System. 3669.
Livius, Römische Geschichte. I. Bd. 2031–35. II. Bd. 2076–80. III. Bd. 2111–15. IV. Band. 2146–50.
Locke, Über den menschlichen Verstand. 2 Bde. 3816–25.
Logau, Sinngedichte. 706.
Lohengrin. 1199. 1200.
Lohmeyer, Der Stammhalter. 2257.
Lokroy und Vadon, Ein Duell unter Richelieu. 1906.
Lombroso, Genie u. Irrsinn. 2313–16.
— Graphologie. (Brendel.) 3591–95.
Longfellow, Evangeline. 387. — Gedichte. 328. — Hiawatha. 339/40. — Miles Standish. 540. — Der spanische Student. 415.
Lope de Vega, Die Sklavin ihres Geliebten. 727.
— Dieses Wasser trink' ich nicht. 2708.
Lorm, Die Alten u. die Jungen. 617.
— Gabriel Solmar. 732–35.
Lubliner, Der Jourfix. 2914.
Lubomirski, Tatjana. 1261–64.
Lucian, Ausg. Schriften. 1047. 1133.
Ludwig, Der Erbförster. 3471.
— Die Heiterethei und ihr Widerspiel. 3528–30.
— Die Makkabäer. 3490.
— Zwischen Himmel u. Erde. 3494/95.
Ludwig I. v. Bayern, Gedichte. 3981/82.
Lugowoi, Pollice verso. 3248/49.
Luther, An den christlichen Adel. 1578.
— Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1731.
— Sendbrief v. Dolmetschen. 2373.
— Tischreden. 1222–25.
— Wider Hans Wurst. 2088.
Lykurg, Rede gegen Leokrates. 1586.

*) Der vollständige Klavierauszug ist für M. 2 zu haben.

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.

Rückert, Gedichte. 3671/72.
— Gedichte für die Jugend. 3763/64.
— Liebesfrühling. 3631/32.
— Weisheit d. Brahmanen. 3641–45.
Rudolf, Vater auf Kündigung. 501.
Rumohr, Geist d. Kochkunst. 2067–70.
— Der letzte Savello. 598.
Runeberg, Könige auf Salamis. 688.
Ruppius, Der Pedlar. 1141–43.
— Vermächtnis d. Pedlars. 1316–18.
Rüttenauer, Sommerfarben. 2499.
Rydberg, Singoalla. 2016.
Rzewuski, Denkwürdigkeiten des Pan Severin Soplica. 701–704.
Sachs, Hans, Ausgewählte dramat. Werke. I. 1381/82. II. 3959/60.
— Ausgew. poet. Werke. 1283/84.
Sachsen-Spiegel. 3355/56.
Saint-Evremond, Die Gelehrten-Republik. 256.
Saintine, Picciola. 1749/50.
St. Pierre, Die Indische Hütte. 1547.
— Paul und Virginie. 309.
St. Reals Gesch. d. Dom Carlos. 2013.
Salis, Gedichte. 368.
Sallet, Gedichte. 551–553.
— Kontraste u. Paradoxen. 574–76.
— Laien-Evangelium. 497–499.
Sallust, Jugurthinische Krieg. 948
— Verschwörung Catilinas. 889.
Saltykow-Schtschedrin, Die Herren Golowjew. 2118–20.
Salzmann, Ameisenbüchlein. 2450.
— Der Himmel auf Erden. 3621/22.
— Krebsbüchlein. 3251/52.
Sand, George, Claudia. 1249.
— Die Grille. 2517/18.
— Des Hauses Dämon. 2157.
— Indiana. 1022–24.
— Lavinia. Pauline. Kora. 1348/49.
— Marquis von Villemer. 2488.
— Victorines Hochzeit. 1101.
Sandeau, Fräulein v. Seiglière. 660.
Saphir, Deklamationsgeb. 2651–53.
— Meine Memoiren u. and. 2510.
— Humoristische Vorlesungen. 2516. 2529. 2603.
— Humorist.-satir. Novelletten u. Bluetten. 2546/47.
Sarcey, Die Belagerung von Paris. 3118–20.
Sardou, Der letzte Brief. 606. — Cyprienne. (Divorçons!) 2331. — Dora. 2366. — Familie Benoiton. 689. — Fedora. 2806. — Fernande. 1306. — Ferréol. 2209. — Georgette. 3014. — Die guten Freunde. 708. — Die alten Junggesellen. 936. — Unsere guten Landleute. 1007. — Marguerite. 2193. — Odette. 2519. — Theodora. 3578. — Vaterland. 1357. — Yankeestreiche. 1409.
Schacht, In Todesangst. 2898.
Schall, Trau, schau, wem. 177.
Schandorph, Ein Witwenstand. 1886.
Schaufert, Schach dem König. 401.
Schefer, Laienbrevier. 3031–33.
Schenk, Belisar. 405.
Schenkendorf, Gedichte. 377–379.
Scherr, Das rote Quartal. 1551.
Schiller, Braut von Messina. 60. — Don Carlos. 38. — Fiesco. 51. — Der Geisterseher. 70. — Jungfrau von Orleans. 47. — Kabale und Liebe. 33. — Macbeth. 149. — Maria Stuart. 64. — Der Neffe als Onkel. 84. — Der Parasit. 99. — Phädra. 54. — Die Räuber. 15. (Bühnenausgabe. 878.) — Turandot. 92. — Vom Erhabenen. 2731. — Wilhelm Tell. 12. — Wallenstein. 1. u. 2. Teil. 41/42.
Schillers Balladen. 1710.
Schindler, Dorfleute. 3615.
Schlegel, Lucinde. 320.
Schleiermacher, Monologen. 502.
— Die Weihnachtsfeier. 587.
Schlicht, Militaria. 3458. [2709/10.
Schmal, Bürger und Studenten.
Schmasow, In der Kantine. 2983.
— Kasernenschwänke. 2688.
Schmid, Chr. v., Das Blumenkörbchen. 2213.
— Die Ostereier. — Der Weihnachtsabend. 1970.
— Rosa von Tannenburg. 2028.
v. Schmid, Der Loder. 1294.
— Der Stein der Weisen. 1290.
— Die Z'widerwurz'n. 1021.
Schmidt, Judas Ischarioth. 1246.
—, **M.,** 's Almstummerl. 1851.
—, **Rud.,** Erzählungen. 2061/62.
Schmied-Kufahl, Fechtbüchlein. (Illust.) 3301–3.
Schnadahüpfln, Tausend. 3101/2.
Schönthan, Kleine Hände. 1799.
— Mädchen aus der Fremde. 1297
— Die goldne Spinne. 2140.
— Villa Blancmignon. 1956.

*) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 1.50 zu haben.
†) Der vollständige Klavier-Auszug ist für M. 2 zu haben.

Die Fortsetzung der Universal-Bibliothek erfolgt regelmäßig.

Einband-Decken in Ganzleinen zur **Universal-Bibliothek** (gleich denen der Miniaturausgaben) ohne Titeldruck in 9 Größen, für Bände im Umfang von 5, 8, 12, 16, 20, 25, 30, 35 und 42 Bogen, sind pro Stück 30 Pfennig, durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Miniaturausgaben

in eleganten Ganzleinenbänden.

	Pf.
Abaelard u. Heloise, Briefwechsel	100
Aischylos, Sämtliche Dramen	150
Albrecht, Abriß der römischen Litteraturgeschichte	120
Albumblätter	60
Andersen, Bilderbuch ohne Bilder	60
—, Glückspeter	60
—, Der Improvisator	120
—, Nur ein Geiger	120
—, Sämtliche Märchen. 2 Lnbde.	250
—, O. Z.	100
—, Sein oder Nichtsein	100
Anthologie, Griechische	120
Apel u. Laun, Gespensterbuch	150
Archenholtz, Siebenjähr. Krieg	120
Ariosto, Rasender Roland. 2 Bde.	225
Aristoteles, Die Poetik	60
—, Verfassung von Athen	60
Arndt, Erinnerungen	100
—, Gedichte	80
—, Wanderungen mit Stein	80
Arnim, Bettina von, Goethes Briefwechsel mit einem Kinde	150
Arnim-Brentano, Des Knaben Wunderhorn	175
Arnold, Die Leuchte Asiens	80
Augustinus, Bekenntnisse	120
Bartels, Christ. Friedr. Hebbel	60
Beecher-Stowe, Onkel Toms Hütte	150
Beetschen, Flegeljahre der Liebe	60

	Pf.
Bell, Jane Eyre	150
Bellamy, Ein Rückblick	80
—, Dr. Heidenhoffs Wunderkur	60
—, Miß Ludingtons Schwester	80
Bérangers Lieder	80
Berges, Amerikana. Bd. 1—5 zus.	150
Bern, Deklamatorium	150
—, — Mit Goldschnitt	200
—, Deutsche Lyrik 150 Pf. – Goldschn.	200
Biernatzki, Die Hallig	80
Binnenschiffahrtsgesetz	60
Bismarcks Reden. 13 Bde.	à 100
Blumauer, Aeneis	80
Boëtius, Tröstungen d. Philos.	80
Bojardo, Verliebt. Roland. 2 Bde.	225
Boner, Der Edelstein	80
Börne, Skizzen u. Erzählungen	100
Bötticher, Alfanzereien	60
—, Allotria	60
—, Neue Allotria	60
—, Weiteres Heiteres	60
Boyesen, Faust-Kommentar	80
Brant, Narrenschiff	80
Bremer, Die Nachbarn	120
—, Friedrich, Musiklexikon	175
Brendicke, Bilder aus der Geschichte der Leibesübungen	80
Brentano, Heitere Geschichten. Bd. 1—5 in 1 Bd.	150
Bret Harte, Gabriel Conroy	150
—, Californische Erzählungen. 2 Teile. à	120
—, Geschichte einer Mine	80
—, Thankful Blossom	60
Brillat-Savarin, Physiologie des Geschmacks	120
Brugsch, Aus dem Morgenlande	80
Brümmer, Lexikon deutsch. Dichter bis Ende des 18. Jahrh.	150
—, Lexikon der deutschen Dichter des 19. Jahrhunderts. 2 Bde.	500
Buddhas Leben und Wirken	100
Buddhismus, Der	80
Bulwer, Eugen Aram	150
—, Nacht und Morgen	150
—, Pelham	150
—, Rienzi	150
—, Die letzten Tage v. Pompeji	150
Bürger, Gedichte 100 Pf. — Goldschn.	150
—, Münchhausens Abenteuer	60
Bürgerl. Gesetzbuch. Tascheneinband	125
— — In eleg. Ganzleinenbd.	150
Burnett, Lord Fauntleroy	80

	Pf.
Burns' Lieder und Balladen	60
Busch, Gedichte	60
Byron, Gefangene von Chillon. Mazeppa	60
—, Der Gjaur	60
—, Der Korsar	60
—, Manfred	06
—, Ritter Harold	80
Calderon, Das Leben ein Traum	60
Camoes, Die Lusiaden	100
Cäsar, Der Bürgerkrieg	80
—, Der Gallische Krieg	100
Cervantes, Don Quijote. 2 Bde.	250
Chamisso, Gedichte 120 Pf. Goldschn.	175
—, Peter Schlemihl	60
Chateaubriand, Atala. — René — Der letzte Abencerrage	80
Civilprozeßordnung	100
Claudius' Ausgewählte Werke	150
Collins, Ohne Namen	150
Cooper, Der letzte Mohikan	100
—, Der Spion	100
Cremer, Holländische Novellen	150
Çûdraka, Vasantasênâ	80
Dante, Göttliche Komödie	150
—, Das Neue Leben	60
Darwin, Die Abstammung des Menschen. 2 Bde.	à 150
—, Entstehung der Arten	175
Daudet, Briefe a. meiner Mühle	80
—, Fromont jun. & Risler sen.	100
—, Jack	175
Denison, So'n Mann w. m. Mann	80
Detmold, Randzeichnungen. — Anleitung zur Kunstkennerschaft	60
Deutscher Minnesang	80
—, — Mit Goldschnitt	120
Dickens, Copperfield. 2 Leinenbde.	225
—, Dombey & Sohn. 2 Bde.	à 150
—, Harte Zeiten	100
—, Heimchen am Herde	60
—, Der Kampf des Lebens	60
—, Londoner Skizzen	120
—, Martin Chuzzlewit. 2 Leinbde.	225
—, Nikolas Nickelby. 2 Leinenbde.	225
—, Oliver Twist	120
—, Die Pickwickier. 2 Leinenbde.	200
—, Zwei Städte	120
—, Die Sylvester-Glocken	60
—, Der Verwünschte	60
—, Der Weihnachtsabend	60
Dittrich, Tages-Chronik v. 1870/71	80
Donnelly, Cäsars Denksäule	100

	Pf.
Dostojewskij, Memoiren aus einem Totenhaus	100
—, Schuld und Sühne	150
Droste-Hülshoff, Gedichte	120
—, — Mit Goldschnitt.	175
Dufresne, Damespiel	80
—, Schachaufgaben. 4 Teile. à	80
—, Schachmeisterpartien	80
—, Schachspiel	150
Dumas, Die drei Musketiere	175
Eberhard, Hanchen u. d. Küchlein	60
Eckermann, Gespräche m. Goethe	175
Eckstein, Der Besuch im Carcer	60
Edda, Deutsch von Wolzogen	120
v. Eichendorff, Gedichte	100
—, — Mit Goldschn.	150
—, Aus d. Leben e. Taugenichts	60
—, — Mit Goldschnitt	120
—, Das Marmorbild. — Das Schloß Dürande	60
Eliot, Adam Bede	75
—, Die Mühle am Floß	175
Emerson, Essays	180
—, Repräs. d. Menschengeschlechts	80
Eötvös, Der Dorfnotar	150
Epiktets Handbüchlein d. Moral	60
Erckmann-Chatrian, Geschichte eines Anno 1813 Conscribirten	80
Eulenspiegel	80
Euler, Algebra	120
Ferry, Der Waldläufer. 2 Bde.	225
Feuchtersleben, Diätetik d. Seele	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Feuerwehrliederb. (Tascheneinbd.)	40
Fichte, Bestimmung d. Menschen	80
—, Reden an die deutsche Nation	80
Fielding, Tom Jones. 2 Bde.	225
Flaubert, Salambo	120
Fleming, Ausgew. Dichtungen	80
Flygare-Carlen, Rose v. Tistelö	150
Fouqué, Undine	60
Franklins Leben	80
Freidanks Bescheidenheit	80
Frenzel, Das Abenteuer	60
— Der Hausfreund	60
—, Die Uhr	60
Freund, Rätselschatz	150
Fried, Lexikon deutscher Citate	100
—, Lexikon fremdsprachl. Citate	100
Friedrichs des Großen ausgewählte Briefe	120
Fritze, Indische Sprüche	60
Gaudy, Schneidergesell	60
Gaudy, Venetianische Novellen	100
Geijer, Gedichte	60
Gellert, Fabeln u. Erzählungen	80
—, Oden und Lieder	60
George, Fortschritt und Armut	150
Gerhardts geistliche Lieder	100
Gerichtskostenwesen	60
Gewerbegerichtsgesetz	60
Gewerbeordnung, Deutsche	80
Gilm, Gedichte	120
Girschner, Musik. Aphorismen	60
—, — Mit Goldschn.	120
Gleim, Ausgewählte Werke	80
Gobineau, Asiatische Novellen	80
—, Die Renaissance	150
Goethe, Egmont	60
—, Faust. 2 Teile in 1 Band	80
—, — Mit Goldschnitt	100
—, Gedichte. In Halbleinenbd.	90
—, — Mit Goldschnitt	120
—, Götz von Berlichingen	60
—, Hermann und Dorothea	60
—, Iphigenie auf Tauris	60
—, Dramatische Meisterwerke. (Götz von Berlichingen. Egmont. Iphigenie auf Tauris. Tasso)	100
—, Reineke Fuchs	60
—, Torquato Tasso	60
—, Werthers Leiden	60
—, Briefe an Frau Charlotte von Stein	175
Goethe-Schillers Xenien	80
Goethes Mutter, Briefe	100
Goldsmith, Der Landprediger	80
Gotthelf, Uli der Knecht	100
—, Uli der Pächter	120
Gottschall, H., Schachaufgaben	80
—, R., Friedrich von Schiller	80
—, Die Rose vom Kaukasus	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Gracians Handorakel	80
Grimm, Brüder, 50 Märchen. (Mit 12 Bildern)	80
—, Sämtl. Märchen. 1. u. 2. Bd.	175
— — 3. Bd.	150
—, M., Aus der Kinderstube	60
Grimmelshausen, Der abenteuerliche Simplicissimus	150
Grosse, Novellen des Architekten	60
Grossi, Marco Visconti	120
Grundbuchordnung	60
Gudrun. Deutsch von Junghans.	80
Günther, Gedichte	80

	Pf.
Haarhaus, Joh. Wolfg. v. Goethe	100
Habberton, Allerhand Leute	80
—, Andrer Leute Kinder. 100 Pf.	
— Helene's Kinderchen. 80 Pf.	
— Beide Werke in 1 Bd. m. Goldschn.	200
—, Frau Marburgs Zwillinge	60
Haek, Phantasie- u. Lebensbilder	60
Hagedorn, Poetische Werke	100
Hals od. Peinl. Gerichtsordnung	60
Hamm, Wilhelm, Gedichte	60
Hammer, Schau um dich	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Handelsgesetzbuch	80
Hartmann v. Aue, Gregorius	60
—, Der arme Heinrich	60
Hauff, Die Bettlerin	60
—, Lichtenstein	100
—, Der Mann im Monde	80
—, Märchen	100
—, Memoiren des Satan	100
—, Phantasien im Bremer Ratskeller	60
Hebbel, Gedichte	120
—, — Mit Goldschnitt	175
—, Die Nibelungen	80
Hebel, Allemannische Gedichte	60
—, Schatzkästlein	80
Heiberg, Die Andere. — Einmal im Himmel	80
Heine, Atta Troll. — Deutschland	60
—, Buch der Lieder	80
—, — Mit Goldschnitt	120
—, Neue Gedichte	60
—, Die Harzreise	60
—, Romanzero	60
Heliand	80
Helmer, Prinz Rosa-Stramin	60
Herbart, Umriß pädagogischer Vorlesungen	80
Herder, Der Cid	60
—, Stimmen der Völker	100
Hermannsthal, Ghaselen	60
Herodotos Geschichten. 2 Bände	200
Herrig, Auff. über Schopenhauer	60
Hertz, König Renés Tochter	60
Hertzka, Reise nach Freiland	80
Heyden, Das Wort der Frau	60
Heyse, Paul, Zwei Gefangene	60
Hilfsbuch, engl.-franz.-deutsches	150
Hippel, Über die Ehe	80
Hitopadesa	100
Hoffmann, Elixire des Teufels	100
—, Kater Murr	120

	Pf.
Hoffmann, Klein Zaches	60
Hölderlin, Gedichte	60
Hölty, Gedichte	60
Homer, Werke. V. Voß (Ilias, Odyssee)	150
—, Ilias	100
—, Odyssee	100
Horaz Werke. Von Voß	80
Hufeland, Makrobiotik	120
Hugo, Victor, Notre-Dame	175
Humboldt, A. v., Ansichten der Natur	100
—, Wilh. v., Briefe a. e. Freundin	150
Hunt, Leigh, Liebesmär von Rimini. Deutsch v. Meerheimb	60
Hutten, Gesprächbüchlein	80
Jacobsen, Niels Lyhne	80
Jahn, Deutsches Volkstum	80
Ibsen, Brand	80
—, Gedichte	60
—, Gesammelte Werke in 4 Lbd. à	150
Jean Paul, Flegeljahre	120
—, Hesperus. 2 Leinenbände	200
—, Immergrün ꝛc.	60
—, Der Jubelsenior	80
—, Dr. Katzenberger	80
—, Der Komet	120
—, Levana	100
—, Quintus Fixlein	80
—, Siebenkäs	120
—, Titan. 2 Leinenbände	225
Jensen, Hunnenblut	60
Jerome, Die müßigen Gedanken eines Müßigen	80
Jerrold, Frau Kaudels Gardinenpredigten	80
Immermann, Die Epigonen	150
—, Münchhausen	175
—, Tristan und Isolde	100
—, Tulifäntchen	60
Invalidit.- u. Altersversich.-Ges.	60
Joëls Kochbuch	120
Jókai, Die Dame mit den Meeraugen	100
—, Ein Goldmensch	150
—, Ein ungarischer Nabob	150
—, Traurige Tage	100
—, Gold. Zeit in Siebenbürgen	100
—, Die Táblabirós	120
—, Zoltán Karpáthi	150
Irving, Alhambra	100
—, Skizzenbuch	120
Jugenderinnerungen eines alten Mannes	150

	Pf.
Jugendliederbuch (Tascheneinband)	40
Junggesellenbrevier	60
Jung-Stillings Lebensgeschichte	150
Kalidasa, Sakuntala	60
Kant, Zum ewigen Frieden	60
—, Kritik der Urteilskraft	120
—, Kritik d. praktischen Vernunft	80
—, Kritik der reinen Vernunft	150
—, Von der Macht des Gemüts	60
—, Naturgeschichte des Himmels	80
—, Prolegomena	80
—, Die Religion	80
—, Streit der Fakultäten	60
—, Träume eines Geistersehers	60
Kellen, Bienenbuch	60
Kennan, Russische Gefängnisse	60
—, Sibirien. 3 Teile	150
—, Zeltleben in Sibirien	100
Kerner, Gedichte	80
—, Seherin von Prevorst	150
Kleist, E. Chr. v., Werke	60
Klepp, Lehrbuch d. Photographie	80
Klopstock, Messias	120
—, Oden und Epigramme	100
Knigge, Umgang mit Menschen	100
Köhler, Englisches Wörterbuch	150
—, Französisches Wörterbuch	150
—, Italienisches Wörterbuch	150
—, Fremdwörterbuch	100
Kolzow, Gedichte	60
Kommersbuch (Tascheneinband)	40
Kommers- u. Studentenliederbuch in 1 Band	60
Konkursordnung	60
Konrad, Das Rolandslied	120
Kopisch, Gedichte	100
Körner, Leier und Schwert	60
Korolenko, Der blinde Musiker	60
—, Sibirische Novellen	80
Kortum, Die Jobsiade	100
Kosegarten, Jucunde	60
Krankenversicherungsgesetz	80
Krummacher, Parabeln	100
Kürnberger, Der Amerikamüde	150
Lafontaines Fabeln	100
Lagerlöf, Gösta Berling	120
Lamartine, Dichtungen	60
—, Graziella	60
Lambeck, Engl.-franz.-deutsches Hilfsbuch	150
Lavater, Worte des Herzens	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Leffler, Sonja Kovalevsky	80
Lehmann, Fludyer in Cambridge	80
Leibniz, Kleinere philosophische Schriften	100
—, Die Theodicee. 2 Bde.	225
Lenau, Die Albigenser	60
—, Faust	60
—, Gedichte 100 Pf. — Goldschnitt	150
—, Savonarola	60
Lennig, Etwas zum Lachen	60
Lenz, Militärische Humoresken	120
Lermontoff, Gedichte	60
—, Ein Held unsrer Zeit	80
Lesage, Gil Blas	175
Lessing, Dramat. Meisterwerke. (Nathan der Weise. Emilia Galotti. Minna von Barnhelm)	80
—, Emilia Galotti	60
—, Laokoon	60
—, Minna von Barnhelm	60
—, Nathan der Weise	60
Lichtenberg, Ausgew. Schriften	120
Lichtstrahlen aus dem Talmud	60
Liebesbrevier	60
Liebmann, Christliche Symbolik	80
Lingg, Byzantinische Novellen	60
Linguet, Die Bastille	150
Livius, Röm. Geschichte. 4 Bde. à	150
Locke, Über den menschlichen Verstand. 2 Bde. à	150
Lohengrin, Deutsch v. Junghans	80
Lombroso, Genie und Irrsinn	120
—, Handbuch der Graphologie	150
Longfellow, Evangeline	60
—, Gedichte	60
—, Hiawatha	80
—, Miles Standish	60
Ludwig, Die Heiterethei	100
—, Zwischen Himmel u. Erde	80
Ludwig I. von Bayern, Gedichte	80
Luther, Sendbrief v. Dolmetschen	60
—, Tischreden	120
Madach, Tragödie des Menschen	80
Mahlmann, Gedichte	60
Manzoni, Die Verlobten. 2 Bde.	200
Marc Aurels Selbstbetrachtungen	80
Marryat, Peter Simpel	150
Martials Gedichte	60
Mathesius, Luthers Leben	120
Matthisson, Gedichte	60
Meerheimb, Psychodram. 2 Bde. à	60
Mehring, Deutsche Verslehre	100
Meißner, Aus d. Papieren eines Polizeikommissärs. I–V	150

	Pf.
Mendelssohn, Phädon	60
Meyer, Auf der Sternwarte	60
Michelet, Die Frau	100
—, Die Liebe	100
Mickiewicz, Balladen	60
Mignet, Gesch. d. franz. Revolut.	150
Mill, Über Freiheit	80
Milton, D. verlorene Paradies	80
Möbius, Das Nervensystem	60
Montesquieu, Persische Briefe	120
Moore, Irische Melodien	60
—, Lalla Rukh	80
Moreto, Donna Diana	60
Moritz, Götterlehre	120
Möser, Patriotische Phantasien	80
Mügge, Der Vogt von Sylt	100
Müller, Curt, Hexenaberglaube	80
—, Wilh., Gedichte	120
—, — Mit Goldschnitt	175
Müllner, Dramatische Werke	150
Murger, Zigeunerleben	120
Murner, Narrenbeschwörung	100
Musäos, Hero und Leander	60
Mutterherz, Das	60
Nadler, Fröhl. Palz, Gott erhalts!	80
Nadson, Gedichte	60
Namenbuch	80
Nathusius, Elisabeth	150
—, Tagebuch e. armen Fräuleins	60
Nekrassow, Wer lebt glücklich in Rußland?	100
Nettelbecks Lebensbeschreibung	150
Neumann, Nur Jehan	60
Nibelungenlied	120
Nikitin, Gedichte	60
Nirwana	60
Noël, Kleines Volk	60
Nohl, Musikgeschichte	100
Novalis, Gedichte	60
Ohnet, Sergius Panin	100
Oesterreich. Bürgerl. Gesetzbuch	150
— Civilprozeßordnung	150
— Exekutionsordnung	150
— Gerichtsorganisationsgesetz	80
— Personalsteuergesetz	100
— Vollzugsvorschrift z. Personalsteuergesetz. 1. Hptst.	120
2. u. 3. Hauptstück	100
4.—6. Hauptstück	100
1.–6. Hauptstück zus. in 1 Bd.	250
Ossig, Span. Taschen-Wörterbuch	150
Oswald von Wolkenstein, Dichtungen	80
Ovid, Heroiden	80
—, Verwandlungen	80
Parreidt, Die Zähne und ihre Pflege	60
Pascal, Gedanken	100
Patentgesetz	60
Pauli, Schimpf und Ernst	80
Pestalozzi, Lienhard u. Gertrud	120
—, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt	80
Petersen, Die Irrlichter	60
—, — Mit Goldschnitt	120
—, Prinzessin Ilse	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Petöfi, Gedichte	80
—, Prosaische Schriften	80
Petrarca, Sonette	80
Pfarrer v. Kalenberg u. Peter Leu	60
Pfeffel, Poetische Werke	120
Platen, Gedichte	80
Plutarch, Vergleichende Lebensbeschreibungen. 4 Bände à	150
Pol de Mont, Zeiten und Zonen	60
Pollock, Gesch. der Staatslehre	60
Pötzl, Der Herr von Nigerl	80
—, Hoch vom Kahlenberg. I–III	100
—, Kriminal-Humoresken	100
—, Die Leute von Wien	80
—, Rund um den Stephansturm	80
Preßgesetz und Urheberrecht	60
Properz, Elegieen	60
Prophet Jesaja	100
Psalter, Der	60
Puschkin, Gedichte	80
—, Der Gefangene im Kaukasus	60
—, Die Hauptmannstochter	80
—, Novellen	80
—, Onegin	80
Raabe, Zum wilden Mann	60
Rangabé, Kriegserinnerungen aus 1870–71	60
Räuber, Litterar. Salzkörner	100
Rechtsanwaltsordnung	80
Reclam, Prof. Dr. Carl, Gesundheits-Schlüssel	60
Reden Kaiser Wilhelms II.	100
Rehfues, Scipio Cicala. 2 Bde.	225
Renan, Die Apostel	100
—, Das Leben Jesu	100
Renard, Ist der Mensch frei?	80
Ricek-Gerolding, Gelehrt. Zecher goldnes Alphabet	60
Riehl, Burg Neideck	60
—, Die 14 Nothelfer	60

	Pf.
Rosegger, Geschichten und Gestalten aus den Alpen	60
Roswitha von Gandersheim	80
Rousseau, Bekenntnisse. 2 Bde.	225
—, Emil. 2 Bde.	225
—, Gesellschaftsvertrag	80
—, Die neue Heloise. 2 Bde.	225
Rückert, Gedichte 80 Pf. – Goldschn.	120
—, Gedichte für die Jugend	80
—, Liebesfrühling	80
—, — Mit Goldschnitt	120
—, Weisheit des Brahmanen	150
Rumohr, Geist der Kochkunst	120
Ruppius, Der Pedlar	100
—, Vermächtnis des Pedlars	100
Sachs, Hans, Poetische Werke	80
—, Dramatische Werke. 2 Bde. à	80
Sachsen-Spiegel	80
St. Pierre, Paul und Virginie	60
Salis, Gedichte	60
Sallet, Gedichte	100
—, Laien-Evangelium	100
Salzmann, Ameisenbüchlein	60
—, Der Himmel auf Erden	80
—, Krebsbüchlein	80
Saphir, Deklamationsgedichte	100
Sarcey, Belagerung von Paris	100
Schefer, Laienbrevier	100
—, — Mit Goldschnitt	150
Schenkendorf, Gedichte	100
Scherr, Das rote Quartal	60
Schiller, Braut von Messina	60
—, Don Carlos	60
—, Gedichte. Halbleinwdbd.	60
—, Gedichte. Mit Goldschnitt	100
—, Jungfrau von Orleans	60
—, Maria Stuart	60
—, Die Räuber	60
—, Wilhelm Tell	60
—, Wallenstein. 2 Teile	80
Schleiermacher, Monologen	60
—, Die Weihnachtsfeier	60
Schmied-Kufahl, Fechtbüchl. (Ill.)	100
Schnadahüpfln, Tausend	80
Schönthan, P. v., Kindermund	60
—, Der Kuß	60
Schopenhauer, A., Sämtliche Werke. 6 Bände à	150
—, Briefe	150
—, Einleitung in d. Philosophie	80
—, Gracians Handorakel	80
—, Neue Paralipomena	150
—, Philosoph. Anmerkungen	80
Schubart, Gedichte	120
Schulze, Die bezauberte Rose	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Schumann, Ges. Schriften. 3 Bde. in 1 Bd.	175
Schwab, Gedichte	150
—, — Mit Goldschnitt	200
—, Die deutschen Volksbücher	200
Schwegler, Gesch. der Philosophie	150
Schweizer Bundesverfassung	60
Scott, Braut von Lammermoor	100
—, Der Herr der Inseln	60
—, Ivanhoe	120
—, Die Jungfrau vom See	80
—, Kenilworth	120
—, Letzten Minnesängers Sang	60
—, Quentin Durward	150
—, Waverley	150
Sealsfield, Das Kajütenbuch	100
Seneca, Ausgewählte Schriften	100
—, Fünfzig ausgewählte Briefe	80
Seume, Gedichte	100
—, Spaziergang nach Syrakus	100
Shelley, Entfesselte Prometheus	80
—, Feenkönigin	60
Silberstein, Trutz-Nachtigall	60
Smiles, Der Charakter	100
—, Die Pflicht	120
—, Selbsthilfe	100
Soldatenliederbuch (Tascheneinbd.)	40
Sophokles, Sämtliche Dramen	150
Spee, Trutznachtigall	100
Spinoza, Die Ethik	120
—, Der Theol.-polit. Traktat	120
Spitta, Psalter und Harfe	60
—, — Mit Goldschnitt	120
Staël, Corinna oder Italien	150
—, Über Deutschland. 2 Bde.	225
Stanley, Wie ich Livingstone fand	150
Stein, v., Goethe und Schiller	60
Steputat, Deutsches Reimlexikon	80
Sterne, Empfindsame Reise	60
—, Tristram Shandy	150
Stevenson u. Osbourne, Schiffbruch	120
Stirner, Der Einzige u. s. Eigentum	120
Strachwitz, Gedichte	80
Strafgesetzbuch f. d. Deutsche Reich	60
Strafprozeßordnung für das Deutsche Reich	80
Strodtmann, Gedichte. Höchst eleg. mit Goldschnitt gebunden	120
Studentenliederbuch (Tascheneinbd.)	40

	Pf.
Swift, Gullivers Reisen	120
Tacitus, Die Annalen	120
—, Die Germania	60
—, Die Historien	100
Tagebuch eines bösen Buben	80
Taschen-Wörterbücher: Englisch. Franz. — Italien. — Span. à	150
Engl.-franz.-deutsch. Hilfsbuch	150
Fremdwörterbuch	100
Deutsches Wörterbuch	100
Tasso, Befreites Jerusalem	120
Taubert, Die Niobide	60
Tegnér, Abendmahlskinder	60
—, Axel	60
—, Fritjofs-Sage	80
—, — Mit Goldschnitt	120
Telmann, In Reichenhall	60
Tennyson, Enoch Arden	60
—, Königsidyllen	80
Testament, Neues. [Übersetzt von C. Stage.]	150
Tetzner, Deutsche Geschichte i. Lied.	150
—, Namenbuch	80
—, Deutsches Wörterbuch	100
—, Wörterbuch sinnverwandter Ausdrücke	150
Thackeray, Der Jahrmarkt des Lebens. 2 Bde.	225
—, Das Snobsbuch	100
Theokrits Gedichte. Von Voß.	60
Thukydides, Pelopon. Krieg	175
Thümmel, Wilhelmine	60
Tiedge, Urania	60
Tolstoj, Alexei, Gedichte	60
—, Leo, Anna Karenina. 2 Bde.	250
—, Evangelium	80
—, Krieg und Frieden. 2 Bde.	250
—, Volkserzählungen	80
Trenck, Friedr. v. d., Lebensgeschichte	80
Tschabuschnigg, Sonnenwende	60
Tschudi, Marie Antoinettes Jugend	80
— Marie Antoinette und die Revolution	120
Turgenjeff, Dunst	80
—, Frühlingswogen	80
—, Gedichte in Prosa	60
—, Die neue Generation	120
—, Memoiren eines Jägers	100
—, Väter und Söhne	100
Turnerliederbuch (Tascheneinband)	40
Uhland, Dramatische Dichtungen	60
—, Gedichte	80
—, — Mit Goldschnitt	150
Unfallversicherungsgesetz	80
Unlauterer Wettbewerb	60
Usteri, De Vikari	80
Varnhagen, Fürst Leopold	80
Verfassung des deutschen Reichs	60
Verfassungsurkunde f. d. preußischen Staat	60
Vergils Aeneide. Von Voß	80
—, Ländliche Gedichte	60
Vix, Die Totenbestattung	80
Volney, Die Ruinen	100
Voneisen, Albumblätter	60
—, Junggesellenbrevier	60
—, Kunterbunt	60
—, Liebesbrevier	60
—, Das Mutterherz	60
—, Nirwana	60
Voß, Idyllen und Lieder	60
—, Luise	60
—, d. J., Goethe u. Schiller i. Brief.	80
Vrchlicky, Gedichte	80
Waiblinger, Gedichte aus Italien	100
Waldmüller, Walpra	60
Walther von der Vogelweide, Sämtliche Gedichte	80
Weber, Ausgewählte Schriften	80
Wechselordnung, Allg. Deutsche	60
Weddigen, Geistliche Oden	60
Westkirch, Diebe	60
Wichert, Am Strande	60
—, Für todt erklärt	60
—, Eine Geige. — 3 Weihnachten	60
—, Nur Wahrheit. — Sie verlangt ihre Strafe	60
—, Die gnädige Frau von Paretz. 3. Aufl. Höchst eleg. mit Goldschnitt	200
Wieland, Abderiten	100
—, Oberon	80
Wiseman, Fabiola	120
Witschel, Morgen- u. Abendopfer	80
Wolff, Allgemeine Musiklehre	60
Wolfram v. Eschenbach, Parzival. 2 Bände	225
Württemberg, Alex. Graf v., Sämtliche Gedichte	100
Xenophons Anabasis	80
—, Erinnerungen an Sokrates	80
Zaleski, Die heilige Familie	60
Zedlitz, Gedichte	80
—, Waldfräulein	60
Zittel, Entstehung der Bibel	80
Zschokke, Alamontade	80
Zwangsversteigerungsgesetz	60